

P. Gr.

24

um

Р. дх. 24 им



Rud. Kuntz
stund. theol.

DIE LEHRE
DES
HEILIGEN ATHANASIUS
DES GROSSEN.

DARGESTELLT

VON

FRIEDRICH LAUCHERT

LIC. THEOL. DR. PHIL.



Leipzig
Verlag von Gustav Fock
1895.

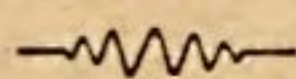
Wb/62/1156

Kurt Burkhardt, Pastor

14. FEB. 1948

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorrede.



Ueber die Art der Darstellung, die ich in der vorliegenden Schrift eingehalten habe, habe ich nur zu bemerken, dass es mir bei einer monographischen Arbeit dieser Art als das Passendste erschien, in der Weise zu verfahren, dass ich innerhalb der einzelnen Lehrstücke möglichst meinen Autor selbst im Zusammenhang reden liess, ohne in der systematischen Einteilung zu sehr in's Einzelne zu gehen und dadurch das in seinem Geiste Zusammengehörige zu trennen und zu zerstückeln. Diese Einrichtung schien mir einmal desshalb wünschenswert, weil neben dem sachlichen Interesse, der Feststellung, was von dem gemeinsamen Glaubensgut durch den einzelnen Kirchenvater bezeugt ist, es doch von besonderem Interesse sein muss, zu sehen, wie ein Mann von der geistigen Bedeutung eines Athanasius dieses gemeinsame Glaubensgut theologisch verarbeitet und dargestellt hat. Andererseits liegt es aber auch im Interesse der Zuverlässigkeit der Darstellung, wenn man seinen Autor selbst zu Worte kommen lässt und dessen Gedanken nicht zu abgerissen, sondern im Zusammenhange vorführt. Wir erleben es ja jeden Tag, wie viel Unfug mit aus dem Zusammenhange gerissenen Väterstellen getrieben werden kann, und gewiss auch nicht immer nur aus der Absicht, zu täuschen. — Bei dieser Art der Darstellung konnte es nicht fehlen, dass etwa ein Gedanke aus verschiedenen Schriften des Kirchenlehrers wiederholt in verschiedener Fassung vorgeführt wurde, oder dass er auch noch einmal in einem andern Kapitel in anderem Zusammenhange gelegentlich berührt ist, wo dann auf die Hauptstelle verwiesen wird.

Dies war auf alle Fälle ein geringeres Uebel, als eine Störung des Gedankenzusammenhanges in den darzulegenden Ausführungen es gewesen wäre. Und um so weniger sollte es vermieden werden, als es sich gar nicht vermeiden liess, ohne die schriftstellerische Eigentümlichkeit des hl. Athanasius zu verwischen. Ich kann mich hier auf Möhler berufen, der am Schlusse der Vorrede seines Athanasius das auch für seine Darstellung geltend macht: „Athanasius schrieb selten systematisch; oft schrieb er mitten in der Verfolgung in aller Hast, mit Lebensgefahren bedrohet, wenn eben neue Gründe gegen die Arianer in ihm von selbst aufstiegen, oder durch äussere Veranlassungen hervorgerufen wurden; öfters musste er bei einer Gelegenheit wieder sagen, was er bei einer andern schon gesagt hatte, ja er hatte den Grundsatz, dass gewisse Wahrheiten nicht oft genug gesagt, nicht oft genug angewendet werden könnten¹⁾, die er denn auch bei jeder Gelegenheit und in jeder Verbindung wieder vorbringt. Der geneigte Leser wird wohl diese Umstände, die notwendig auf die Bearbeitung des Athanasius Einfluss haben mussten, berücksichtigen.“

Dann noch etwas. Mein Bestreben gieng, wie gesagt, dahin, eine treue systematische Darstellung der Theologie des hl. Athanasius zu geben, treu in Rücksicht auf den Inhalt und auf die Eigenart seiner Ausführungen. Auf den dogmenhistorischen Zusammenhang, wie Athanasius auf den ältern Theologen weiterbaut, und wie er auf die nachfolgende Theologie eingewirkt hat, gieng ich hingegen, abgesehen von ein paar einzelnen Punkten, wo derselbe gelegentlich zu berühren war, absichtlich nicht ein. Das ist die Aufgabe der Dogmengeschichte, und es ist ja auch in

¹⁾ Vgl. De incarn. n. 20 (p. 64): καὶ μήτοι θαυμάσης, εἰ πολλάκις τὰ αὐτὰ περὶ τῶν αὐτῶν λέγομεν. ἐπειδὴ γὰρ περὶ τῆς εὐδοκίας τοῦ θεοῦ λαλοῦμεν, διὰ τοῦτο τὸν αὐτὸν νοῦν διὰ πλειόνων ἐρμηνεύομεν, μὴ ἄρα τι παραλιμπάνειν δόξωμεν, καὶ ἔγκλημα γένηται ὡς ἐνδεῶς εἰρηκόσιν. καὶ γὰρ βέλτιον ταυτολογίας μέμψιν ὑποστῆναι, ἢ παραλεῖψαί τι τῶν ὀφειλόντων γραφῆναι.

allen grössern dogmengeschichtlichen Werken das Nötige darüber zu finden. Was den Zusammenhang der Lehre des hl. Athanasius in ihrer Hauptsache mit den ältern Vätern betrifft, so ist darüber vor Allem auch auf das erste Buch von Möhler's Athanasius zu verweisen, über die Lehre von der Gottheit Christi bei den vornicänischen Kirchenschriftstellern¹⁾. Es war dies für mich also einerseits überflüssig, und andererseits hätte sich ein näheres Eingehen darauf, das die Sache nicht nur so obenhin berührte, auch gar nicht in den Rahmen meiner Monographie gefügt. — Dass die Rücksicht auf die Polemik gegen die Arianer (sowie gegen die Sabellianer und Apollinaristen) überall in den Hauptstücken durchgeht, ist selbstverständlich; aber die Hauptsache war mir immer die Darstellung des Positiven in der Lehre des hl. Athanasius selbst, wobei natürlich die Polemik soweit zu berücksichtigen war, als im einzelnen Falle durch die Abweisung des häretischen Gegensatzes eben die positive Seite erst noch klarer an's Licht tritt, ohne aber hier zu sehr in's Einzelne zu folgen, z. B. zu der Widerlegung aller der kleinen, an sich wertlosen und einfältigen Spielereien der arianischen Sophistik, soweit es zu meinem Gesamtzweck nicht beitragen und höchstens der Klarheit der Darstellung Eintrag tun konnte. In den vorhandenen älteren Spezialschriften über die Lehre des hl. Athanasius, von Hesler²⁾, Voigt³⁾, Atzberger⁴⁾, ist ja auch gerade auf die polemische Seite das Hauptgewicht

¹⁾ Den Zusammenhang der Erlösungslehre mit derjenigen des hl. Irenäus und des Origenes hat neuerdings Sträter in seiner „Erlösungslehre des hl. Athanasius“ dargestellt.

²⁾ Hesler, Athanasius als Verteidiger der Homousie im Kampfe mit den Arianern. In der Zeitschr. für die histor. Theol., Jahrg. 1856. S. 338—76.

³⁾ H. Voigt, Die Lehre des Athanasius von Alexandrien oder die kirchl. Dogmatik des 4. Jahrhunderts auf Grund der biblischen Lehre vom Logos. Bremen 1861. — Dieses in mancher Beziehung verdienstliche Werk könnte es noch mehr sein, wenn nicht der lutheranische Standpunkt des Verfassers demselben in manchen Punkten das Verständnis für das christliche und katholische Altertum verschlossen

VI

gelegt, ebenso hatte schon Möhler in seinem grundlegenden Werke ¹⁾, im 3. Buch sich gründlich mit der Polemik gegen die Arianer beschäftigt, und im 6. Buch mit der gegen die Sabellianer; so dass für jetzt kein Bedürfnis vorlag, die Sache nochmals aus diesem Gesichtspunkte zu behandeln ²⁾.

Auf die philosophische (platonische, resp. neuplatonische) Vorbildung des hl. Athanasius und deren Einfluss auf das Formale in seinen theologischen Ausführungen hat Atzberger in seiner genannten Schrift besonders Rücksicht genommen, in trefflicher Weise, nur dass er da und dort vielleicht zu viel Gewicht darauf legt, und nicht immer die Scheidung zwischen den beiden Erstlingsschriften und den spätern Schriften gehörig hervortreten lässt. Vgl. ferner die Darstellung in Stöckl's Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter (1891), S. 224ff. Wir hatten in verschiedenen Kapiteln Gelegenheit, darauf hinzuweisen, wie in jenen Jugendschriften der Einfluss neuplatonischer Ideen sich zuweilen in einer gewissen Unklarheit geltend macht, ohne doch das Dogma in seinem Wesen zu inficieren. In den reifern Schriften macht sich aber auch ein solcher Einfluss nicht mehr bemerklich, der halb philosophische Charakter hat einem streng theologischen Platz gemacht.

Mich mit den kritischen Bemerkungen rationalistischer oder sonst mehr oder weniger negativer protestantischer Dogmenhistoriker, die sich direkt gegen den hl. Athanasius, eigentlich aber an die Adresse der positiven katholischen Kirchenlehre richten, die ihm soviel verdankt, in dieser

hätte. Geradezu widerwärtig ist seine Polemik gegen Möhler und dessen klassisches Werk.

⁴⁾ Atzberger, Die Logoslehre des hl. Athanasius. Ihre Gegner und unmittelbaren Vorläufer. München 1880.

¹⁾ Möhler, Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit, besonders im Kampfe mit dem Arianismus. Mainz 1827. 2. Aufl. 1844.

²⁾ Auch bei Sträter, Die Erlösungslehre des hl. Athanasius, Freiburg 1894, ist der arianischen und der apollinaristischen Christologie je ein besonderer Abschnitt gewidmet.

VII

Schrift auseinanderzusetzen, hatte ich keinen Grund.¹⁾ In einer Schrift, die weder apologetischen noch polemischen Charakter haben soll, sondern den Zweck verfolgt, rein sachlich darzustellen, wie weit und in welcher Weise der Gehalt der positiven Kirchenlehre von einem bedeutenden Kirchenvater theologisch dargestellt wurde, habe ich als Katholik das Recht, die Wahrheit dieser positiven Kirchenlehre einmal voranzusetzen. —

Zur Orientierung lasse ich noch ein Verzeichnis der öfter citierten Schriften des hl. Athanasius folgen, in der von Montfaucon hergestellten chronologischen Folge. Ueber meine Stellung zur Echtheitsfrage bezüglich einiger in neuerer Zeit angefochtenen Schriften spreche ich mich in diesem Verzeichnis in Anmerkungen zu den betreffenden Titeln aus.

Bern, 8. September 1891.

Seit der Vollendung meines Buches habe ich die seither erschienene Litteratur, soweit nötig, in beigefügten Anmerkungen berücksichtigt; weitere Aenderungen wurden durch dieselbe nicht erforderlich, auch nicht durch die Arbeiten von Dräseke (s. über diese die Bemerkungen in dem folgenden Verzeichnis). — Bei seinem umfassenderen Plan und der verschiedenen Anlage darf mein Buch auch neben den neuern spezielleren Schriften von Atzberger, Pell, Sträter wohl erscheinen.

Strassburg, 20. April 1894.

Dr. F. Lauchert.

¹⁾ Nur erwähnen will ich eine Spezialschrift dieser Art, die Genfer Dissertation von Ch. Vernet: *Essai sur la doctrine christologique d'Athanase-le-Grand* (1877), ein den Meistern der Schule nachgesprochenes oberflächliches Gerede, das irgendwie zu berücksichtigen wahrlich nicht nötig ist.

Die Schriften des hl. Athanasius.

(Citirt nach der von Montfaucon besorgten Benedictinerausgabe, Paris 1698, T. I., der die echten Schriften umfasst.)

Λόγος κατὰ Ἑλλήνων. Oratio contra gentes¹⁾. (p. 1.)

Λόγος περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου, καὶ τῆς διὰ σώματος
πρὸς ἡμᾶς ἐπιφανείας αὐτοῦ. De incarnatione Verbi
Dei). (p. 47.)

Ἐκθεσις πίστεως. Expositio fidei. (p. 99.)

Εἰς τό, πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου. In Matth.
11,22 (Vor 343.) (p. 103.)

Ἐπιστολὴ ἐγκύκλιος. Encyclica ad episcopos epistola. (341.)
(p. 110.)

Ἀπολογητικὸς κατὰ Ἀρειανῶν. Apologia contra Arianos. (c.
350.) (p. 123.)

Ἐπιστολή. ὅτι ἡ ἐν Νικαίᾳ σύνοδος ἐωρακυῖα τὴν πανουργίαν
τῶν περὶ Εὐσέβιον, ἐξέδετο πρεπόντως καὶ εὐσεβῶς
κατὰ τῆς Ἀρειανῆς αἱρέσεως τὰ ὀρισθέντα. De
decretis Nicaenae synodi. (350—354.) (p. 208.)

Περὶ Διονυσίου τοῦ ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας κτλ. De sententia
Dionysii. (p. 243.)

Ἐπιστολὴ πρὸς Δρακόντιον. Epistola ad Dracontium. (354 oder
355.) (p. 263.)

¹⁾ Die Echtheit dieser beiden Jugendschriften des hl. Athanasius wurde neuerdings von Dräseke bestritten. (Athanasiana, in den Theol. Studien und Kritiken 1893, S. 251—315.) Ich habe mich über die gänzliche Grundlosigkeit dieses Angriffs auf ihre Echtheit vorläufig ausgesprochen in der Revue internationale de Théologie 1894, S. 556 ff., in meiner Recension von Sträter, Die Erlösungslehre des hl. Athanasius. Eine eingehendere Beleuchtung lasse ich im 1. Heft derselben Zeitschrift von 1895 folgen. Vergl. auch G. Krüger in der Theol. Litteraturzeitung 1893, No. 14, S. 359; und im Theol. Jahresbericht für 1893, S. 194 f.

- Πρὸς τοὺς ἐπισκόπους Αἰγύπτου καὶ Λιβύης ἐπιστολὴ ἐγκύκλιος
κατὰ Ἀρειανῶν. *Epistola encyclica ad episcopos
Aegypti et Libyae.* (356.) (p. 270.)
- Πρὸς τὸν Βασιλέα Κωνστάντιον ἀπολογία. *Ad Imperatorem
Constantium apologia.* (356.) (p. 295.)
- Ἀπολογία περὶ τῆς φυγῆς αὐτοῦ, ἥνικα ἐδιώκετο ὑπὸ Συριανοῦ
Δουκός. *Apologia de fuga sua.* (357 od. 358.) (p. 320.)
- Ἐπιστολὴ πρὸς Σεραπίωνα τὸν ἀδελφόν. *Epistola ad Sera-
pionem de morte Arii.* (358.) (p. 340.)
- Ἐπιστολή. τοῖς ἀπανταχοῦ κατὰ τόπον τὸν μονήρη βίον
ἀσκοῦσι . . . *Epistola ad monachos.*
Historia Arianorum ad monachos. (358.) (p. 343.)
- Κατὰ Ἀρειανῶν λόγος πρῶτος, δεύτερος, τρίτος, τέταρτος.
Oratio I. II. III. IV. contra Arianos. (p. 405, 468,
550, 617.)¹⁾
- Ἐπιστολὴ πρὸς Σεραπίωνα Θμουέως ἐπίσκοπον, κατὰ τῶν
βλασφημούντων καὶ λεγόντων κτίσμα εἶναι τὸ πνεῦμα
τὸ ἅγιον. *Epistola I. ad Serapionem.* (p. 647.)
- Πρὸς τὸν αὐτὸν ἐπίσκοπον Σεραπίωνα κατὰ τῶν λεγόντων
κτίσμα εἶναι τὸν υἱόν. *Epist. II. ad Serapionem.*
(p. 683.)
- Ἐπιστολὴ πρὸς τὸν αὐτὸν Σεραπίωνα ἐπίσκοπον περὶ τοῦ
ἁγίου πνεύματος. *Epist. III. ad Serapionem.* (p. 690.)
- Ἐπιστολὴ πρὸς τὸν αὐτὸν Σεραπίωνα ὁμοίως περὶ τοῦ ἁγίου
πνεύματος. *Epist. IV. ad Serapionem* (p. 696.)
- Ἐπιστολὴ περὶ τῶν γενομένων ἐν τῇ Ἀριμίνῳ τῆς Ἰταλίας,
καὶ ἐν Σελευκείᾳ τῆς Ἰσαυρίας συνόδων. *De Synodis.*
(Ende 359.) (p. 716.)

¹⁾ Die Echtheit des 4. Buches hat neuerdings Dräseke be-
stritten, in dem Aufsatz: „Maximus philosophus?“ *Zeitschrift f. wiss.
Theologie* XXXVI, 1893, S. 290—315. Der Verfasser soll nach ihm der
aus der Geschichte des hl. Gregor v. Nazianz als Schurke bekannte Cy-
niker Maximus sein. Auch dieser Aufsatz enthält neben an sich richtigen
aber nichts beweisenden Bemerkungen hauptsächlich haltlose Phantaste-
reien und verdient nach der negativen und positiven Seite der Argumentation
ebensowenig Berücksichtigung als die anderen gleichartigen Versuche
des auf anderen Gebieten besser um die Wissenschaft verdienten
Verfassers.

XI

Ὁ πρὸς τοὺς Ἀντιοχεῖς τόμος. Tomus ad Antiochenses.
(362. Synodalschreiben von der alexandrinischen
Synode dieses Jahres.) (p. 770.)

Πρὸς Ἰωβιανὸν περὶ πίστεως. Epistola ad Jovianum Impera-
torem. (363.) (p. 780.)

Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἀντωνίου. Vita S.
Antonii. (p. 793.)

Περὶ τῆς ἐνσάρκου ἐπιφανείας τοῦ Θεοῦ Λόγου, καὶ κατα-
Ἀρειανῶν. De incarnatione Dei Verbi, et contra
Arianos. (Nach 364.) (p. 871.) ¹⁾

Τῶν κατ' Αἴγυπτον καὶ Λιβύην ἐπισκόπων ἐνενήκοντα, καὶ τοῦ
μακαρίου Ἀθανασίου κατὰ Ἀρειανῶν, πρὸς τοὺς ἐν
τῇ Ἀφρικῇ τιμιωτάτους ἐπισκόπους. Ad Afros epi-
scopos epistola. (c. 369.) (p. 891.)

Πρὸς Ἐπίκτητον ἐπίσκοπον Κορίνθου κατὰ τῶν αἵρετικῶν
ἐπιστολή. (c. 371.) (p. 901.)

Ἐπιστολή πρὸς Ἀδελφίον ἐπίσκοπον καὶ ὁμολογητὴν, κατὰ
Ἀρειανῶν. (c. 371.) (p. 911.)

Πρὸς Μάξιμον φιλόσοφον. (c. 371.) (p. 918.)

Περὶ σαρκώσεως τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ κατα-
Ἀπολлинаρίου. Contra Apollinarium liber I. (c. 372.)
(p. 922.)

Περὶ τῆς σωτηριώδους ἐπιφανείας τοῦ Χριστοῦ, καὶ κατὰ
Ἀπολлинаρίου. Contra Apollinarium liber II. (p. 940.) ²⁾

Liber de Trinitate et Spiritu sancto. (p. 969, nur
lateinisch.)

Πρὸς Μαρκελλίνον εἰς τὴν ἐρμηνείαν τῶν ψαλμῶν. Ad Mar-
cellinum epistola. (p. 982.)

Expositiones in Psalmos (p. 1001.)

¹⁾ Montfaucon verteidigt unbedingt und siegreich die mit
schwachen Gründen angefochtene Echtheit dieser Schrift.

²⁾ Ich bemerke, dass ich nicht den mindesten Zweifel hege, dass
die zwei Bücher contra Apoll. das Werk des hl. Athanasius sind. Die-
selben tragen mit unverkennbarer Deutlichkeit den Stempel seines
Geistes. Wenn Einige die Echtheit anfechten wollten, so geschah dies

Die bekanntlich nur in syrischer Uebersetzung neuerdings wieder entdeckten Osterfestbriefe (syrisch herausgegeben von Cureton, London 1848) citiere ich nach der deutschen Uebersetzung von Larsow: „Die Fest-Briefe des Heiligen Athanasius, Bischofs von Alexandrien.“ Leipzig und Göttingen 1852.

Der für die Geschichte des Kanons wichtige 39. Festbrief von 367 griechisch in der Mauriner-Ausgabe p. 962.¹⁾

auf Grund vorgefasster dogmengeschichtlicher Meinungen. Ich hoffe aber am gehörigen Ort klar gemacht zu haben, einerseits, dass diese Meinungen bezüglich der Christologie ganz aus der Luft gegriffen sind, und andererseits, dass auch überhaupt in diesen beiden Büchern nichts gelehrt wird, was sich nicht auch aus den andern Schriften des Athanasius ebenso sicher gewinnen liesse. — Der neuesten Bestreitung ihrer Echtheit von Dräseke (Theol. Studien und Kritiken 1889, und in dessen „Gesammelten patrist. Untersuchungen“ 1889) hat Sträter (Erlösungslehre des hl. Athanasius, S. 75—90) eine hinreichende Widerlegung angedeihen lassen. Vergl. besonders auch Funk in der Theol. Quartalschrift 1890, S. 312: „Die tot veterum testimonia nec non antiquorum codicum auctoritas, welche Montfaucon anführt, haben bei mir ebenso wie bei diesem vorzüglichen Gelehrten ein grösseres Gewicht.“

¹⁾ Der Versuch Eichhorn's (Athanasii de vita ascetica testimonia, 1886), zwei Schriften, welche die Benedictiner unter die opera dubia et spuria verwiesen (De virginitate; Syntagma doctrinae), als echt zu erweisen, darf als missglückt betrachtet werden; ich stimme mit der Abweisung, welche die These durch Funk erfahren hat (Theol. Quartalschrift 1887, S. 361 ff.), vollkommen überein. Über die Unechtheit der erstgenannten Schrift vgl. auch Batiffol, Le *Περὶ Παρθενίας* du Pseudo-Athanase, Röm. Quartalschrift 1893, S. 275—286; über die zweite handelt derselbe Gelehrte in seinen *Studia patristica*, fasc. 2, Paris 1890. — Ueber das unter dem Namen des hl. Athanasius überlieferte kurze Glaubensbekenntnis (*ἐκμνηστία εἰς τὸ σύμβολον*), das die Benedictiner unter die echten Werke aufnahmen (p. 1278), hat C. P. Caspari ausführlich gehandelt („Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel“. I. Christiania 1866. S. 1—72.) Nach seiner Annahme steht es in Abhängigkeit von dem 2. Glaubensbekenntnis des heiligen Epiphanius am Schluss des Ancoratus, und kann deshalb nicht von

XIII

Athanasius sein. Am alexandrinischen Ursprung möchte er aber doch festhalten, und spricht als Vermutung aus, es könnte etwa von einem der beiden ersten Nachfolger des hl. Athanasius verfasst sein. Ich habe die Ausdrücke desselben ein paarmal angeführt; übrigens ist es für die Darstellung der Lehre des hl. Athanasius gänzlich ohne Belang, ob man es für echt oder unecht hält; sollte es in seinem Wortlaute nicht von ihm herrühren, so enthält es doch jedenfalls kein Wort, das er nicht geschrieben haben könnte.



Inhalt.

	Seite
Einleitung	1
I. Teil: Die Lehre von Gott an sich	5
I. Vom Dasein, der Einheit u. den Eigenschaften Gottes im Allgemeinen	5
II. Trinitätslehre	10
Von den drei Personen der Gottheit im Besonderen:	
1) Gott der Vater	26
2) Gott der Sohn, der Logos	28
3) Gott der hl. Geist	59
II. Teil: Von der göttlichen Wirksamkeit nach aussen	66
I. Von der Schöpfung und von der Voraussetzung der Erlösung:	
A. Die Lehre von der Schöpfung	66
Das kreatürliche Dasein	75
Die reine Geisterwelt	75
Erschaffung des Menschen; das Wesen des Menschen .	77
Die göttliche Weltregierung	82
B. Voraussetzung der Erlösung: Vom Urstand und Fall des Menschen. Zustand der gefallenen Menschheit	85
1) Urstand des Menschen. Ursprüngliche Gnade . . .	85
2) Sündenfall, Ursprung des Bösen	88
3) Folgen des Sündenfalls, Zustand der gefallenen Menschheit. Erbsünde	91
4) Von der Sünde	95
5) Die göttliche Führung der Menschheit bis auf Christus	99
II. Die Lehre von der Erlösung	106
1) Fall in Adam, Erlösung in Christus	106
2) Ewiger Ratschluss der Erlösung	108
3) Cur Deus homo?	110
4) Von der Person des Erlösers: Christologie	122
5) Von Christi Amt und Werk	148
6) Von der Erlösungsgnade	162

	Seite
III. Von der Fortdauer des Erlösungswerkes und dessen Zuwendung an den einzelnen Menschen durch die Wirk- samkeit des heil. Geistes und in der Kirche	169
1) Die Wirksamkeit des heil. Geistes als des Stellvertreters Christi. Heiligung	169
2) Von der Kirche. Einheit der Kirche	174
3) Vom Lehramt der Kirche	178
4) Die Kirche als Verwalterin der Gnadenmittel. Sacramente	186
a) Von der hl. Taufe	186
b) Vom hl. Abendmahl	189
5) Von den letzten Dingen	193



Einleitung.



Eine in ihrer Kürze vorzüglich schöne und wahre Charakteristik der Theologie des hl. Athanasius gibt Möhler, wenn er in seinem Athanasius sagt ¹⁾: „Wir sehen aus Allem dem, wie Athanasius alle Hoffnung, alles Vertrauen, alle Sehnsucht des Christen an die wahre göttliche Person des Erlösers anknüpft, und wie er darum aus dem innersten Wesen des Christentums heraus die Arianer bekämpft. Alles ist ihm ungewiss und schwebend, ja nichtig, wenn Christus nicht wahrer Gott ist. So haben auch zu allen Zeiten alle wahren Christen gedacht; mit Christus war ihnen Alles gegeben und gewiss, ohne ihn nichts, wenn sie es auch nicht so tief ergründen und darstellen konnten wie Athanasius, der wahre christliche Theolog.“

Darum eben ist Athanasius der wahre christliche Theologe, weil ihm das Christentum nicht ein totes System von Lehr- und Glaubenssätzen ist, sondern der lebendige Glaube an Jesus Christus; die gottmenschliche Person des Erlösers ist der Mittelpunkt, auf den Alles hinführt, und der wiederum Licht ausstrahlt auf alles Andere. Darum kann auch die letzte Aufgabe der christlichen Theologie in ihrem Wesen keine andere sein, als die Erkenntnis, soweit wir darin einzudringen vermögen, der Person und des Erlösungswerkes Jesu Christi, im Lichte der göttlichen Offenbarung; damit steht alles Andere, was die christliche Dogmatik zu behandeln hat, in der innigsten Verbindung, als Voraussetzung (unter diesen Gesichtspunkt fällt auch die ganze Lehre von Gott dem Dreieinigen) oder fortdauernde Wirkung des Er-

¹⁾ Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit. 1827. I. S. 251. 2. Aufl. 1844, S. 225 f.

lösungswerkes, und kann nicht losgetrennt davon und ohne Rücksicht darauf behandelt werden. Wie der Herr selbst es ausgesprochen hat, dass alle wahre Gotteserkenntnis nur durch und in der gläubigen Hingabe an ihn möglich sei, so steht hinwiederum Alles, was uns vom Wesen Gottes und den metaphysischen Verhältnissen der Gottheit geoffenbart und im Glauben und der Erkenntnis erreichbar ist, in der innigsten Beziehung zu seiner Person und ihrer Erkenntnis. Darum trat Athanasius in den grossen Kampf, der ihm, äusserlich betrachtet, nichts brachte als ein Leben voll Unruhe, Gefahr und Verfolgung, weil er seinen Herrn nicht verraten und das Wesen des Christentums nicht preisgeben wollte¹⁾. Denn darum handelte es sich im arianischen Streite, nicht um eine einzelne, doch wenigstens an den Grundfesten des Christentums nicht rüttelnde Lehrmeinung, wie sie menschlicher Irrtum oder auch Vorwitz bei andern Irrlehrern ausgeheckt hat: Mit dem Glauben an die wahre Gottheit Christi steht und fällt Alles²⁾. Am Bekenntnis dieses Glaubens hielt Athanasius unerschütterlich fest; der theologischen Verteidigung desselben widmete er die ganze Kraft seines reichen, zugleich so klaren und so tiefen Geistes.

¹⁾ Das müssen auch auf anderem Boden stehende Theologen anerkennen. Herm. Schultz, Die Lehre von der Gottheit Christi, S. 79f.: „Sein Kampf für die Gottheit Christi gegen die Arianer ist zweifellos der Kampf des christlichen Gewissens um seine Heilsgewissheit gewesen.“ Harnack, Dogmengesch. II. S. 23: „Nicht um ein Wort, nicht um eine Formel war es ihm zu tun, sondern um einen entscheidenden Gedanken des Glaubens, um die Erlösung der Menschheit zu göttlichem Leben durch den Gottmenschen.“

²⁾ Auch schon seiner apologetischen Erstlingsschrift (den beiden Büchern: *Λόγος κατὰ Ἑλλήνων*, und *Λόγος περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου*) verleiht dies, im Gegensatze zu den Schriften der meist weniger in die Tiefe dringenden ältern Apologeten, eine tiefere geistige Bedeutung, dass Athanasius schon hier, wie Drey sagt, (Apologetik, 2. Aufl. I. S. 40), als „der erste und beinahe auch der einzige“ „die Verteidigung der Christentums aus dem Mittelpunkt seiner eigenen Ideen, aus dem Dogma der Erlösung unternahm.“ (Eine auszugsweise Wiedergabe dieser apologetischen Schrift hat Möhler in seinem Athanasius, I. S. 136ff., 2. Aufl. S. 122ff. gegeben.)

Das ist's, was uns seinen Namen, unter allen grossen Namen, die in der Geschichte der Kirche Christi glänzen, für alle Zeiten so verehrungswürdig und teuer machen muss.

Das ökumenische Konzil von Nicäa hat nichts Anderes getan, als Zeugnis abgelegt für den Glauben, den die Kirche von Anfang an bekannte. Und nichts Anderes hat auch der hl. Athanasius in seinem langen Leben, in seinen zahlreichen Schriften getan¹⁾. Aber jetzt eben drängte der gegen den Glauben an die Gottheit Christi erhobene Kampf dazu, einerseits diesen Glauben auf's Bestimmteste und Unzweideutigste zum Ausdruck zu bringen und zu bekennen, und dann, ihn mit den Waffen des Geistes gegen die Angriffe zu verteidigen und in seiner innern Wahrheit darzutun²⁾. Und das hat Athanasius in einer Weise getan,

¹⁾ Klee, Dogmengeschichte I. S. 4: „Nur in wiefern der Geist der Kirche in ihnen war, haben Athanasius, Augustin so viel für sie geleistet; nur weil und in wiefern sie sich, der eine gegen die Arianer und der andere gegen die Pelagianer, mit der Kirche identifiziert hatten, das in ihr liegende aussprachen, wurden ihre Bekenntnisse von derselben anerkannt; sie beherrschten nicht die Kirche und Lehre, sondern wurden von ihr beherrscht; sie machten ihr Besonderes nicht allgemein, sondern das Allgemeine zeigte sich in ihnen besonders.“ — Dass Athanasius nur die von Anfang geltende Tradition verteidigt hat, diese schwerwiegende Tatsache gibt auch Harnack unumwunden zu, Dogmengeschichte II. S. 24: „Neu im gemeinen Sinne des Wortes ist hier nichts, vielmehr hatte Athanasius wirklich den besten Teil der kirchlichen Ueberlieferung für sich, auf den er sich auch berufen hat. . . . Neu war nur die Tat, die Energie und Ausschliesslichkeit des Handelns in einer Zeit, da Alles zu zerfliessen drohte.“

²⁾ Eben darum, weil darin sein ganzes Leben und geistiges Streben aufgieng, sind seine Schriften mit Ausnahme der beiden ersten auch mehr als die der ihm folgenden grossen griechischen Väter rein theologisch und streng dogmatisch, da er weder Zeit noch Beruf fand für philosophische Spekulation. J. Huber, der in seiner „Philosophie der Kirchenväter“ seinem jüngern Zeitgenossen Gregor von Nyssa eine eingehende Besprechung widmet, weiss über Athanasius nur zu sagen (S. 184f.): „Es ist hier nicht der Ort, in eine Schilderung der Controversen einzugehen, wodurch namentlich Arius und sein Anhang das kirchliche Bewusstsein aufregten und erschütterten. Eben so wenig können die Säulen der Orthodoxie, Athanasius der Grosse und Hilarius von Poitiers in einer näheren Schilderung vorübergeführt werden, da

dass man ihn mit Recht, wenn nicht den Vater der Orthodoxie, denn es wäre schlimm, wenn diese vorher nicht vorhanden gewesen wäre, wohl aber den eigentlichen Vater der wissenschaftlichen Theologie nennen kann, unbeschadet der grossen Verdienste älterer Kirchenschriftsteller¹⁾.

sie ihre Bedeutung vorzugsweise als Theologen haben, und fast ihre ganze Tätigkeit von der Feststellung der kirchlichen Trinitätslehre absorbiert ist.“ Dies ist für Athanasius allerdings richtig, wenn man von seinen beiden Erstlingsschriften absieht. Die in jenen enthaltenen philosophischen Ideen hat Stöckl in seiner Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter (1891) im Zusammenhang zur Darstellung gebracht; sein Urteil fasst er dahin zusammen: „Dass in seinen philosophischen Erörterungen mitunter platonische Gedanken hervortreten, ist unzweifelhaft. . . . Athanasius konnte ja in Alexandrien von der platonischen Philosophie nicht unberührt bleiben. Aber die platonischen Gedanken zieht er nur herbei, wo und insoweit sie ihm als Hilfsmittel für seine Argumentationen dienen konnten; der christliche Geist und der christliche Gedanke sind aber überall das Herrschende. Und so kann denn der hl. Athanasius nicht blos mit Recht als der „Vater der kirchlichen Theologie“ bezeichnet werden, sondern es hat auch der christlich philosophische Gedanke in ihm einen ausgezeichneten Repräsentanten gefunden. Athanasius nimmt auch in der Geschichte der Philosophie eine hervorragende Stellung ein.“ (Vgl. übrigens, was ich in der Vorrede über diesen Punkt sage.)

¹⁾ Montfaucon, in der Einleitung der Benediktinerausgabe der Opera, T. I. p. XVII: In Christianae fidei exortu non erant eius mysteria certarum vocum limitibus circumscripta; sed emergentibus demum erroribus vocabula quaedam definiri necessum fuit, quibus ceu claustris continerentur temerarii homines rerum novandarum studiosi. Et indicare ne pigeat, cum nihil periculi ex indicio sit, salvis semper et integris rebus, ac fide nihil mutata, multa Athanasii aevo eiusque ope inducta verba fuisse, et ad certam formam redacta fidei capita; ut Pater hodiernae theologiae iure ille vocari possit. Quo maior vir habendus est, ut qui eam fidei enarrandae rationem prior induxerit, ex qua peritissimi quique, tamquam ex fonte, verum sentiendi pariter et loquendi modum haurirent: inter quos Ecclesiae lumina Basilius et Gregorius Nazianzenus pro fidei magistro virum habuere. — Möhler, Athanasius, I. S. 304, 2. Aufl. S. 272: „So wurde Athanasius der Vater der kirchlichen Theologie, d. h. nicht des Kirchenglaubens, der nur von Christus kommt, sondern der schärfern und genauern Darstellung und Entwicklung dieses Glaubens im Begriffe.“



I. Teil.

Die Lehre von Gott an sich.

I. Vom Dasein, der Einheit und den Eigenschaften Gottes im Allgemeinen.

Das Dasein Gottes ist eine Tatsache, die für den Menschen von ungetrübtem Erkenntnisvermögen eigentlich gar keines Beweises bedarf, da der Weg zu seiner Erkenntnis in uns selbst liegt, in unserer Vernunft, soweit sie ungetrückt und unverfinstert ist, da wir ja nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen sind. Das wahre Selbstbewusstsein ist unzertrennlich mit dem Gottesbewusstsein verbunden¹⁾. (Or. c. gentes 30, 33, 34. T. I. p. 29 ss.)

Dass Gott ist, und dass nur Ein Gott ist, zeigt uns aber auch die Betrachtung der Schöpfung. In der gleichen Schrift *Contra gentes* entwickelt Athanasius ausführlich den physiko-theologischen resp. teleologischen Beweis für das Dasein Gottes. Die schöne Gesetzmässigkeit und Harmonie der Welt, bei dem harmonischen Einklang ihrer so verschiedenartigen Bestandteile, lehrt uns, dass ein Gott ist, der alles geschaffen hat. (l. c. n. 35.) n. 38: „Da nun nicht Verwirrung, sondern Regel herrscht im All, und nicht Unregelmässigkeit, sondern Symmetrie, und nicht

¹⁾ Die nähere Darlegung der Ideen des Athanasius über die Erkenntnis Gottes aus dem Selbstbewusstsein s. unten im Kapitel von der göttlichen Führung der Menschheit; dort ist im Zusammenhang der angeführten Stellen auch von der nötigen moralischen Disposition im Menschen die Rede. Vgl. Ep. I. ad Serap. n. 20: ἡ γὰρ θεότης οὐκ ἐν ἀποδείξει λόγων παραδίδοται, ἀλλ' ἐν πίστει καὶ εὐσεβεῖ λογισμῷ μετ' εὐλαβείας.

²⁾ Vgl. Möhler I. S. 153f., 2. Aufl. S. 138f., wo Stellen aus der wunderschönen Ausführung des Einzelnen mitgeteilt sind.

Unordnung, sondern ein geordneter Kosmos und allharmonische Ordnung der Welt: so muss man daraus notwendig auf die Vorstellung kommen von dem Herrn, der dieses zusammengeführt und zusammengefügt und unter einander in Einklang gebracht hat. Denn wenn er auch nicht mit den Augen gesehen wird, so kann man aus der Ordnung und dem Einklang der Gegensätze die Vorstellung bekommen von ihrem Herrscher und Ordner und König.“ Zum Vergleich zieht Athanasius das Bild eines wohlgeordneten Staates und der schönen Harmonie des menschlichen Körpers bei; jener ist nur möglich, wenn ein Regent vorhanden ist, diese ist bewirkt durch die einheitliche Herrschaft der Seele. „So muss man notwendig in der Ordnung und Harmonie des Alls den Lenker des Alls, Gott erkennen, und zwar Einen Gott und nicht viele.“ Bei der Annahme mehrerer Götter könnte eben diese Einheit der Weltordnung nicht bestehen. Wie (subjectiv) der Polytheismus eigentlich Atheismus ist, so ist notwendig auch Vielherrschaft Anarchie. Wie ein von fern gehörtes Spiel auf der Lyra auf den Spieler, und zwar einen, schliessen lässt, so muss man aus der Einheit und Ordnung der Welt folgerichtig erkennen, „dass Einer der Herrscher und König der ganzen Schöpfung ist, und nicht viele, Er, der mit seinem Lichte Alles erleuchtet und bewegt.“ Der Beweis der Einheit Gottes aus der Einheit der Welt wird dann noch in n. 39 (p. 37 s.) des Nähern ausgeführt, und umgekehrt die Ungereimtheit der Annahme mehrerer Schöpfer. „Da eine Schöpfung ist, eine Welt, und eine Ordnung derselben, so muss man erkennen, dass auch Einer ist ihr König und Schöpfer, der Herr.“ Darum, meint Athanasius, habe auch der Schöpfer nur eine Welt geschaffen, da er doch auch andere Welten schaffen konnte, damit nicht die Mehrheit der Welten die Vorstellung einer Mehrheit von Schöpfern erwecken könne ¹⁾.

¹⁾ Vgl. Kuhn, Katholische Dogmatik I. S. 639, 641—43. Auch Schwane, Dogmengeschichte der patrist. Zeit, S. 20f. Voigt, Die Lehre des Athanasius von Alexandrien, 1861, S. 23, findet in den Worten der Epist. ad episc. n. 15: *ὡς τὴν κτίσιν ὁρῶντες διανοούμεθα τὸν ταύτην κτίσαντα θεόν*, „eine Spur des kosmologischen Beweises;“

Die zwingende Notwendigkeit, mit der uns die Betrachtung unserer selbst und der Welt auf die Gottesidee führen muss, dient aber nur zur Unterstützung und Bestätigung dessen, was wir glauben, weil es uns die Offenbarung lehrt. (Or. II. c. Arian. n. 32. p. 500.)

Den Begriff des absoluten Wesens Gottes im Gegensatze zum bedingten kreatürlichen Sein und in seinem Verhältnis zur Kreatur, mit Ausschluss aller pantheistischen sowie deistischen Vorstellungen, hat Athanasius schön und klar in der Schrift De decr. Nic. syn. n. 11 zum kurzen Ausdruck gebracht (p. 217): „Gott hat das Sein in sich (ὁ μὲν θεὸς ὧν ἐστὶ, er ist der wahrhaft, absolut Seiende); auch von den Menschen sagt man, sie seien, aber sie haben das Sein von Gott empfangen. . . . Die Menschen, die nicht den Grund ihres Seins in sich haben können (οὐ δυνάμενοι κατ' ἐαυτοὺς εἶναι) sind immer an einem Orte eingeschlossen, und haben ihren Bestand im Logos Gottes; Gott aber hat das Sein in sich und durch sich (ὁ δὲ θεὸς ὧν ἐστὶ κατ' ἐαυτόν), er umschliesst Alles und wird von nichts umschlossen; und er ist in Allem nach seiner Güte und Macht, und wiederum ausser Allem nach seinem eigenen Wesen“¹⁾).

„Gott ist ewig und immer derselbe.“ (ὁ θεὸς ἀεὶ καὶ ὁ αὐτός ἐστίν.) . . . „Gott ist unsichtbar und unnahbar für die gewordenen Wesen, und am meisten für die Menschen auf Erden,“ d. h. seinem Wesen nach. Wenn aber die Menschen seine Hilfe anrufen, „dann erscheint ihnen der

dies lässt sich doch kaum so kategorisch behaupten, da bei diesen Worten doch gerade so gut an das in der oben angeführten Stelle Entwickelte gedacht sein kann; jenen Gottesbeweis des hl. Athanasius nennt aber auch Voigt einen physikoteleologischen. Atzberger, Die Logoslehre des hl. Athanasius, 1880, S. 38f. sieht hingegen, im Gegensatz zu der Auffassung der genannten Gelehrten und unserer eigenen, den ganzen Gottesbeweis des Athanasius als einen kosmologischen an, den aus den Werken der Natur wie den aus der Beschaffenheit des Geistes.

¹⁾ ὁ θεὸς ἐν πᾶσι μὲν ἐστὶ κατὰ τὴν ἐαυτοῦ ἀγαθότητα καὶ δύναμιν, ἔξω δὲ τῶν πάντων κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν. Kuhn, Dogmatik I. S. 753, nennt die Formulierung des Gedankens in diesem Satze „ebenso einfach als treffend.“

Unsichtbare nach seiner Güte und Menschenfreundlichkeit durch seine Wohltat, die er durch seinen Logos und in ihm wirkt.“ (Or. I. c. Ar. n. 63 p. 467.)

Im Uebrigen, wenn das Wesen der Gottheit für uns auch unbegreiflich und unerforschlich ist, so können wir doch insofern zu einer Erkenntnis gelangen, als wir sagen können, was Gott nicht ist. (καὶ γὰρ εἰ μὴ δυνατόν καταλαβέσθαι τί ἐστὶ θεός, ἀλλὰ δυνατόν εἰπεῖν, τί οὐκ ἐστίν.) „Wir wissen aber, dass er nicht wie ein Mensch ist, und dass es sich nicht gebührt, etwas Gewordenes an ihm sich vorzustellen.“ (οἶδαμεν δὲ ὅτι οὐχ ὡς ἄνθρωπός ἐστι, καὶ ὅτι οὐδὲν τῶν γεννητῶν θέμις ἐπινοεῖν ἐν αὐτῷ. Epist. ad mon. n. 2. p. 344.)

Das göttliche Wesen ist unveränderlich und einfach, nicht aus Teilen bestehend. Es ist ein rein geistiges Wesen, immateriell und körperlos. (ὁ θεὸς ἄϋλος καὶ ἀσώματος.) (De decr. Nic. syn. n. 10 p. 217.)

Von den Eigenschaften Gottes ist nur gelegentlich in den Schriften des Athanasius die Rede, und es liessen sich auch nicht für alle, die in unsern Lehrbüchern der Dogmatik behandelt zu werden pflegen, Belegstellen aufführen, aus dem einfachen Grunde, weil Athanasius eben keine Veranlassung hatte, auf Alles einmal zu sprechen zu kommen, da er ja doch nirgends systematisch davon handeln wollte. Von dem, was nicht schon im Obigen gelegentlich gesagt ist, sei nur noch Folgendes erwähnt.

Der Begriff der Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes wird einmal gelegentlich des Psalmverses 44,8 entwickelt, Or. I. c. Ar. n. 52 (p. 456): „Weil der Logos seinem Wesen nach gerecht und heilig ist, darum heisst es, er liebe die Gerechtigkeit und hasse die Ungerechtigkeit; was so viel sagen will, als, er liebe die Tugendhaften und nehme sich ihrer an, von den Ungerechten aber wende er sich ab und hasse sie. Denn auch vom Vater sagen ja dasselbe die heil. Schriften: „Gerecht ist der Herr und liebte die Gerechtigkeit.“ (Ps. 10,8. Ferner angeführt Ps. 5,7. Ps. 86,2. Mal. 1,2.) „Nach Jesaias aber ist es wiederum

die Stimme Gottes, die da sagt (Jes. 61,8): „Ich bin der Herr, der die Gerechtigkeit liebt und den Raub aus Ungerechtigkeit hasset.““ Dies ist aber keineswegs im Sinne einer Wahlfreiheit zu verstehen, nach der sich etwa Gott nach Willkür für das eine entschiede und das Andere verwürfe, als ob sein Wille sich nach beiden Seiten neigen und sich auch entgegengesetzt entscheiden könnte, nach Art der den geschaffenen Geistern eigenen Wahlfreiheit: im Willen Gottes als des absolut Heiligen und Gerechten kann eine solche Wahlfreiheit nicht Statt haben, und also bestimmt sich sein Verhalten zu dem sittlichen Tun der Menschen nicht nach willkürlicher Neigung und Wahl: „sondern als Richter liebt er die Gerechten und nimmt sich ihrer an, und entfernt er von sich die Schlechten ¹⁾.“ — Or. III. c. Ar. n. 66 (p. 615): Wenn wir aber sagen, Gott sei nicht aus Wahlfreiheit (ἐκ βουλήσεως) gut, so ist es ebenso unstatthaft, zu sagen, er sei es aus Notwendigkeit (ἐξ ἀνάγκης), sondern er ist es seinem Wesen nach, durch Naturbestimmtheit (φύσει), und darum ist er allerdings, „wie er nicht durch einen Willensakt anfieng, gut zu sein, es doch auch nicht gegen seinen Willen; denn was Gott ist, das entspricht so auch seinem Willen.“ (ὥς γὰρ τὸ εἶναι ἀγαθὸς οὐκ ἐκ βουλήσεως μὲν ἤρξατο, οὐ μὴν ἀβουλήτως καὶ ἀδελήτως ἐστὶν ἀγαθός· ὁ γὰρ ἐστὶ, τοῦτο καὶ δελητόν ἐστὶν αὐτῷ.) Dieser Begriff der Naturbestimmtheit, dem wir in der Trinitätslehre wieder begegnen werden, ist unzertrennlich von der Idee des göttlichen Wesens als des absoluten, ewigen, unveränderlichen, an dem nichts Zufälliges sein kann.

¹⁾ Καλῶς διανοούμεθα τὸ λέγεσθαι τὸν θεὸν δικαιοσύνας ἀγαπᾶν καὶ μισεῖν ἀρπάγματα ἐξ ἀδικίας, οὐχ ὥς ἐπὶ θάτερα ῥοπὴν ἔχοντος αὐτοῦ καὶ δεκτικοῦ τοῦ ἐναντίου, ὥστε τοῦτο μὲν ἐκλέγεσθαι, ἐκεῖνο δὲ μὴ αἰρεῖσθαι· τοῦτο γὰρ τῶν γεννητῶν ἰδιόν ἐστίν· ἀλλ' ὅτι ὥς κριτὴς τοὺς μὲν δικαίους ἀγαπᾷ καὶ προσλαμβάνεται, τῶν δὲ φαύλων μακρὰν γίνεται. — Da die Gnadenfrage bei diesen Erörterungen überhaupt nicht mit berücksichtigt ist, so habe ich hier auch noch nicht darauf einzugehen und will nur vorläufig gegen etwaige einseitige Ausbeutung der Stelle Verwahrung einlegen.

Aus der Unveränderlichkeit des Wesens Gottes folgt die Eigenschaft der Treue, (Or. II. c. Ar. n. 10 p. 478), der gemäss Gott seine Verheissungen auch erfüllt.

Aus der Unveränderlichkeit folgt ferner auch die Allwissenheit, und diese begreift in sich die Präscienz. (Or. II. c. Ar. n. 75.) Da Athanasius aber diese Lehre an der genannten Stelle mit specieller Beziehung auf den göttlichen Erlösungsratschluss entwickelt, so ist dieselbe im Abschnitt von der Erlösung näher anzuführen.

II. Trinitätslehre.

Den katholischen Glauben an die göttliche Trinität bringt Athanasius in dem Sendschreiben an die afrikanischen Bischöfe (Ad Afros episcopos epist. n. 11. p. 899s.) in den allgemeinsten Umrissen so zum Ausdruck: „Offenkundig ist es bei euch und bei Allen, und kein Christ kann darüber ungewissen Sinnes sein, dass unser Glaube nicht auf das Geschaffene geht, sondern (dass wir glauben) an Einen Gott den allmächtigen Vater, den Schöpfer aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge; und an Einen Herrn Jesus Christus, seinen eingebornen Sohn; und an Einen heiligen Geist; Einen Gott, der in der heiligen und vollkommenen Trinität erkannt wird; und auf sie getauft und in ihr mit der Gottheit vereinigt, glauben wir auch das Reich der Himmel zu ererben ¹⁾.“

Eine ausführlichere Darlegung des Trinitätsglaubens der Kirche, die ausdrücklich und feierlich als solche eingeführt wird, gibt der 1. Brief an Serapion (Ep. I. ad Serap. n. 28 p. 676s.): „Wir wollen betrachten . . . die Ueberlieferung und Lehre und den Glauben der katholischen

¹⁾ δῆλον γὰρ καὶ παρ' ὑμῶν καὶ παρὰ πᾶσι καθέστηκε, καὶ οὐδεὶς ἂν Χριστιανῶν ἀμφίβολον εἰς τοῦτο σχοίῃ τὴν διάνοιαν, ὡς οὐκ ἔστιν ἡμῶν ἢ πίστις εἰς τὴν κτίσιν, ἀλλ' εἰς ἓνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητὴν. καὶ εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ. καὶ εἰς ἓν πνεῦμα ἅγιον. ἓνα θεὸν τὸν ἐν τῇ ἀγίᾳ καὶ τελείᾳ τριάδι γνωσκόμενον· εἰς ἣν καὶ βαπτιζόμενοι, καὶ ἐν ταύτῃ συναπτόμενοι τῇ θεότητι, πιστεύομεν καὶ κληρονομήσαι βασιλείαν οὐρανῶν.

Kirche selbst von Anfang an, die der Herr gegeben hat, die Apostel verkündigt, die Väter bewahrt haben. Denn auf diesen Glauben ist die Kirche gegründet, und wer dessen verlustig geht, der ist kein Christ mehr und kann kein Christ mehr heissen. Eine heilige und vollkommene Trinität also ist, die wir im Vater, Sohn und heil. Geist als Gott bekennen, die nichts Fremdes oder von aussen Beigemischtes an sich hat, und nicht aus dem Schöpfer und aus Gewordenem besteht, sondern in ihrer Ganzheit die schöpferische Gottheit ist. (ἀλλ' ὅλη τοῦ κτίζειν καὶ δημιουργεῖν οὐσα.) Gleich aber ist sie sich selbst und unteilbar in ihrem Wesen, und eine ist ihre Wirksamkeit. Denn der Vater schafft Alles durch den Logos im hl. Geiste; und so wird die Einheit der hl. Trinität bewahrt; und so wird Ein Gott in der Kirche verkündigt, der da ist über Allem und durch Alles und in Allem. (Eph. 4,6.) Ueber Allem, als Vater, als Prinzip und Quelle; durch Alles, durch den Logos; in Allem, im hl. Geiste. Eine Trinität aber besteht nicht nur dem Namen und Worten nach, sondern in Wahrheit und wirklicher Existenz. Denn wie der Vater der wahrhaft Seiende ist, so ist auch sein Logos der wahrhaft Seiende und Gott über Alles; und der heilige Geist ist nicht etwas nicht real Existierendes (οὐκ ἀνύπαρκτόν ἐστιν), sondern er existiert und besteht wahrhaft. Und weder nimmt die katholische Kirche weniger (Personen in der Gottheit) als diese an (οὔτε ἕλαττον τούτων φρονεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία), um nicht in die Denkweise der jetzigen Juden, nach des Kaiphas Vorbild, und in den Sabellianismus zu verfallen, noch ersinnt sie sich mehr dazu, um nicht in den Polytheismus der Heiden zu geraten. Und dass das der Glaube der Kirche ist, das soll man daraus lernen, dass der Herr, da er seine Apostel entsandte, ihnen gebot, der Kirche diesen Grund zu legen, indem er sprach: „Gehet hin und lehret alle Völker, und taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heil. Geistes.“ (Matth. 28,19.) Die Apostel aber giengen hin und lehrten so. Und das ist die Botschaft die ausgieng in die ganze Kirche unter dem Himmel.“ — Ein Gott in der Dreiheit

der Personen, und drei unterschiedene Personen, die in ihrer persönlichen Unterschiedenheit, aber in unteilbarer Einheit des Wesens in dem einen unteilbaren Wesen Gottes von Ewigkeit als solche real subsistieren, das ist also der Glaube der katholischen Kirche, der ebenso auf der einen Seite den Tritheismus, wie auf der andern den Sabellianismus und andere Formen des Modalismus ausschliesst.

Die hl. Trinität, heisst es an einer andern Stelle des 1. Briefes an Serapion (Ep. I. ad Serap. n. 14. p. 663), „ist unteilbar und Eins in sich selber“ (ἀδιαίρετος καὶ ἡνωμένη πρὸς ἑαυτὴν ἐστὶ); wenn der Vater genannt wird, so ist dabei auch sein Logos, und im Sohne der hl. Geist; und wenn der Sohn genannt wird, so ist im Sohne der Vater, und der hl. Geist nicht ausserhalb des Logos. Denn eine ist die Gnade, die aus dem Vater durch den Sohn im hl. Geiste sich erfüllt; und Eine Gottheit ist, und Ein Gott, der da ist über Allem und durch Alles und in Allem.“ Wenn wir das Geheimnis der Dreieinigkeit Gottes mit unserer Vernunft nicht ergründen können, — denn hier sind die Schranken der endlichen Erkenntnis, das kann nur mit dem Glauben erfasst werden¹⁾; — so reicht die menschliche Erkenntniskraft doch soweit, dass wir begreifen können, dass die Trinität nichts Fremdartiges in sich haben kann, sondern dass Ein Gott und ein unteilbares Wesen der Gottheit ist. (ib. n. 17 p. 665.) Das genügt den Gläubigen; und soweit reicht das menschliche Erkenntnisvermögen, dass wir mit demselben zu erfassen vermögen, dass dies so ist. Aber weiter vermag der menschliche Verstand nicht in die Geheimnisse der Gottheit einzudringen, darum sollen wir auch nicht weiter nutzlos daran herumgrübeln, sondern im Glauben

¹⁾ Atzberger, die Logoslehre des hl. Athanasius, S. 105, bemerkt richtig: „Athanasius stellt in der Trinitätslehre der Vernunft nur die Aufgabe, in klaren Begriffen den Zusammenhang der verschiedenen Aussprüche der heil. Schrift und des christlichgläubigen Gefühles herzustellen.“

festhalten, was uns zu glauben geoffenbart ist¹⁾. — „Wie im eigenen Bilde ist der Sohn im hl. Geiste, und so auch der Vater im Sohne.“ (n. 20. p. 669.) n. 30 (p. 678): „Wie die Taufe eine ist, die im Vater und Sohne und hl. Geiste gegeben wird, und ein Glaube an sie (nämlich an die Trinität), wie der Apostel sagt (Eph. 4,5), so ist die heil. Trinität in sich dieselbe und Eins in sich (ἡ αὐτὴ οὐσα ἑαυτῇ καὶ ἡνωμένη πρὸς ἑαυτήν), und sie hat nichts Gewordenes in sich; und das ist die unteilbare Einheit der Trinität, und einer ist der Glaube an sie.“

Wenn die katholische Lehre Einen Gott in drei Personen bekennet, so hält sie eben durch das Bekenntnis der Wesensgleichheit und Wesenseinheit der Personen die Einheit Gottes fest, im Gegensatz zu der „vielgestaltigen und vielteiligen Gottheit der Häretiker.“ (Or. III c. Ar. n. 15. p. 564.) Die Einheit Gottes ist bedingt durch die Homousie der Personen²⁾, und dadurch, dass der Vater als das Eine Prinzip in der Gottheit feststeht. Or. IV. c. Ar. n. 1. (p. 617): „Weil Christus Gott aus Gott ist, und das Wort, die Weisheit, der Sohn und die Kraft Gottes, darum wird Ein Gott in der hl. Schrift verkündigt. Denn da der Logos der Sohn des Einen Gottes ist, so wird er auf ihn, von dem er ist, zurückgeführt. Indem daher der Vater und der Sohn zwei sind (in persönlicher Unterschiedenheit), so besteht dabei eine unteilbare und untrennbare Einheit der Gottheit. (ὥστε δύο μὲν εἶναι πατέρα καὶ υἱόν, μονάδα δὲ θεότητος ἀδιαίρετον καὶ ἄσχιστον).“ Bei der Zweiheit der

¹⁾ I. c. n. 17: ἀρκεῖ ταῦτα τοῖς πιστοῖς. μέχρι τούτων ἐν ἀνθρώποις ἡ γνῶσις φθάνει. ἕως τούτων τὰ χειροβίμ καλύπτει ταῖς πτέρυξιν. ὁ δὲ περιττὰ τούτων ζητῶν καὶ θέλων ἐρευνᾶν, παρακούει τοῦ λέγοντος: „μὴ σοφίζου περισσά, ἵνα μὴ ἐκπλαγῇς.“ (Ecclesiastes 7,17.) τὰ γὰρ πίστει παραδοθέντα, ταῦτα οὐκ ἐν ἀνθρωπίνῃ σοφίᾳ, ἀλλ' ἐν ἀκοῇ πίστεως διανοεῖσθαι πρέπει. ποῖος γὰρ λόγος ἐπαξίως διερμηνεῦσαι δυνήσεται τὰ ὑπὲρ τὴν γενητὴν ὄντα φύσιν; ἢ ποία τις ὁλως ἀκοῇ συνιέναι δύναται, ἢ μὴ ἔξεστιν ἀνθρώποις μήτε ἀκούειν μήτε λαλεῖν;

²⁾ Die ausführlichen Auseinandersetzungen über die Homousie des Sohnes werden ihre Stelle in der Logoslehre finden; hier zunächst nur das hier nötige Allgemeinste.

Personen des Vaters und Sohnes ist aber festzuhalten, dass nur ein Prinzip der Gottheit ist, nicht zwei. „Aus dem Prinzip selbst ist der Logos Sohn von Natur (φύσει), nicht als ein anderes Prinzip für sich subsistierend, und nicht ausserhalb dieses Prinzips, damit nicht daraus, dass er als ein anderes (als ein zweites Prinzip) subsistierte (τῇ ἐτερότητι), eine Zueiherrschaft oder Vielherrschaft entstehe: sondern er ist der eigene Sohn, die eigene Weisheit, der eigene Logos des einen Prinzips, indem er aus ihm ist¹⁾.“ . . . „Wie aber ein Prinzip ist, und demgemäss Ein Gott, so ist die in Wirklichkeit und wahrhaft existierende Wesenheit und Substanz (ἡ τῷ ὄντι καὶ ἀληθῶς καὶ ὄντως οὐσα οὐσία καὶ ὑπόστασις)²⁾ eine, die sagt: ich bin der Seiende (Exod. 3,14), und nicht zwei, damit nicht zwei Prinzipien seien.“

In Or. III. c. Ar. n. 4 (p. 553 s.) wird der Begriff der Einheit des Wesens bei der realen Verschiedenheit der Personen auch mit Rücksicht auf die sabellianische Häresie, überhaupt mit Abweisung modalistischer Vorstellungen, klargelegt. „Eins sind (der Vater und der Sohn), nicht so, als ob das Eine in zwei Teile geteilt wäre, so dass sie überhaupt nur Einer wären (erst zusammen eine wahre Person); noch auch so, als ob nur der Eine zweimal (mit zwei ver-

¹⁾ Athanasius zieht nun den Anfang des Johannesevangeliums bei, wo er das Wort ἀρχή im Sinne von Prinzip fasst: κατὰ γὰρ τὸν Ἰωάννην, ἐν ταύτῃ τῇ ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν. θεὸς γὰρ ἐστὶν ἡ ἀρχή· καὶ ἐπειδὴ ἐξ αὐτῆς ἐστὶ, διὰ τοῦτο καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. Es trifft also nicht zu, wenn Hesler (Athanasius als Verteidiger der Homousie, Zeitschr. f. hist. Theol. 1856, S. 339) meint: „So oft indess Athanasius jene Stelle (Joh. 1, 1) citiert, so gibt er doch nie eine genauere Analyse derselben und lässt sich namentlich auch auf den Begriff des ἐν ἀρχῇ nicht ein. — An andern Stellen fasst auch Athanasius das Wort ἀρχή im Sinne vom Anfang, wobei dann allerdings, soweit ist Heslers Bemerkung richtig, dieser Begriff des ἐν ἀρχῇ, von dem was vor und ausser aller Zeit, von Ewigkeit ist, philosophisch nicht weiter erörtert wird.“

²⁾ Das göttliche Wesen bezeichnet Athanasius mit οὐσία oder φύσις. Ueber seinen Gebrauch des Wortes ὑπόστασις siehe unten. Ein fester Sprachgebrauch für diese Terminologie hatte sich noch nicht herausgebildet. Vgl. auch Atzberger, Die Logoslehre d. hl. Athanasius. S. 107 ff.

schiedenen Namen) genannt würde, so dass derselbe bald Vater, bald sein eigener Sohn wäre; das war die Meinung des Sabellius, der dafür als Häretiker erklärt wurde. Sondern zwei sind, weil der Vater Vater ist, und nicht derselbe auch Sohn; und der Sohn Sohn, und nicht derselbe auch Vater; aber ein Wesen: denn nicht unähnlich ist das Erzeugte dem Erzeuger; denn es ist sein Ebenbild, und Alles, was der Vater hat, hat auch der Sohn. Darum ist auch der Sohn kein anderer Gott; denn er wurde nicht von aussen her ersonnen, sonst könnten dies noch Viele werden, wenn eine fremde Gottheit ausser der des Vaters zu ersinnen war. Wohl ist der Sohn als Erzeugtes ein Anderes (im persönlichen Unterschied)¹⁾, aber Dasselbe ist er als Gott; und Eins sind er und der Vater durch das Eigene und Eigentümliche des Wesens, und durch die Identität der einen Gottheit, wie gesagt ist. (εἰ γὰρ καὶ ἕτερόν ἐστιν ὡς γέννημα ὁ υἱός, ἀλλὰ ταυτόν ἐστιν ὡς Θεός· καὶ ἐν εἰσιν αὐτὸς καὶ ὁ πατήρ τῇ ιδιότητι καὶ οικειότητι τῆς φύσεως, καὶ τῇ ταυτότητι τῆς μιᾶς Θεότητος.)“²⁾ Dies wird nun am Bilde der Sonne und des Abglanzes verdeutlicht, die nicht zwei Lichter sind, „sondern das eine Licht aus der Sonne, das in seinem Abglanze Alles allenthalben erleuchtet.“ „So ist auch die Gottheit des Sohnes die des Vaters; darum ist sie auch unteilbar; und so ist Ein Gott, und kein anderer ausser ihm.“

Wenn die strenge Betonung der Einheit Gottes in einseitiger Weise leicht zu sabellianischen Irrtümern in der Trinitätslehre verleiten kann (— zwischen diesen beiden Abgründen des Arianismus und Sabellianismus hatte ja die katholische Orthodoxie in jener Zeit ihren festen Stand zu behaupten —) so betont Athanasius ebenso scharf die reale persönliche Subsistenz der drei göttlichen Personen, gegen alle sabellianischen oder sonst modalistischen Irrtümer³⁾.

¹⁾ Vgl. Kuhn, Dogmatik II. S. 459f. .

²⁾ Ueber den ursprünglich der platonischen Philosophie entnommenen Begriff der Identität, *ταυτότης*, vgl. Atzberger a. a. O. S. 112f.

³⁾ Darum kann auch folgende Stelle des Traktats in Matth. 11,22 n. 5 (p. 107) kein Bedenken erregen, als ob sie in sabellianisierendem Sinne gemeint wäre: καὶ ἐν θέλημα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ βούλημα, ἐπεὶ

Or. IV. c. Ar. n. 1 (p. 616): Wie das Wesen des Sohnes kein anderes ist als das des Vaters, ein unteilbares Wesen, damit nicht zwei Prinzipien seien, so ist der Logos Gottes „der wesenhafte Logos und die wesenhafte Weisheit, welche ist der Sohn in Wahrheit.“ (οὐσιώδης Λόγος καὶ οὐσιώδης σοφία, ἥτις ἐστὶν ὁ υἱὸς ἀληθῶς.) Wie man sich Gott nicht nach Menschenart denken darf, so auch den Logos als sein Wort nicht nach der Analogie des menschlichen Wortes, das nichts real Subsistierendes, nur ein Zeichen, eine φωνὴ σημαντική ist. „Wie das Prinzip ein Wesen ist, so ist Einer wesenhaft und subsistierend dessen Logos und Weisheit. Denn wie er aus Gott Gott ist, und aus dem Weisen die Weisheit, καὶ ἐκ λογικοῦ λόγος, und aus dem Vater der Sohn: so ist er aus der Substanz der Subsistierende (ἐξ ὑποστάσεως ὑπόστατος), und aus dem Wesen der Wesenhafte (ἐξ οὐσίας οὐσιώδης καὶ ἐνούσιος), und aus dem Seienden der Seiende.“ n. 2 (p. 618s.): Daraus widerlegt sich sowohl die Ansicht, der Sohn als Logos und Weisheit sei nur als eine Eigenschaft in Gott, als ob Gott zusammengesetzt wäre aus Substanz und Eigenschaft (ἐξ οὐσίας καὶ ποιότητος), wie auch der sabellianische Irrtum. „Demgemäss sind also Zwei, weil nicht nach des Sabellius Meinung Derselbe Vater und Sohn ist, sondern der Vater Vater, und der Sohn Sohn; Einer aber, weil der Sohn von Natur vom Wesen des Vaters ist, da er sein eigener Logos ist. Das sagte der Herr mit den Worten: „Ich und der Vater sind Eins.“ Denn weder ist der Logos vom Vater geschieden, noch war oder ist der Vater jemals ohne Logos. Der Logos also ist Gott, und der Vater nicht ohne Logos; darum sprach er: „Ich bin im Vater und der Vater in mir (Joh. 14,10).““ Dieses Wort des Herrn drückt die wesenhafte Einheit aus (n. 17, p. 629), aber nicht im sabellianischen Sinne, sondern „die Verbindung und das Untrennbare“ (τὴν συνάφειαν καὶ τὸ ἀχώριστον). n. 3 (p. 619): Weder besteht

καὶ ἡ φύσις μία καὶ ἀδιαίρετος. Und Or. III. c. Ar. 66 (p. 615): ἔν ἐστι θέλημα το ἐκ πατρὸς ἐν υἱῶ, ὡς καὶ ἐκ τούτων θεωρεῖσθαι τὸν υἱὸν ἐν τῷ πατρί, καὶ τὸν πατέρα ἐν τῷ υἱῶ.

der Logos aus sich und hat sich erst später mit dem Vater vereinigt, noch ist er vom Vater geschaffen, da dies beides dem Begriffe der trinitarischen Einheit Gottes widerspricht; man kann also nur sagen, dass er aus dem Wesen Gottes ist, aber so, dass dabei die Personen real unterschieden sind und der sabellianische Irrtum ausgeschlossen wird. . . . „Nicht zwei Prinzipien sind, sondern eines, und aus dem einen der Sohn wesenhaft.“

Im 4. Brief an Serapion (Ep. IV. ad Serap. n. 3. p. 698): „Der Sohn ist das eigene Erzeugte aus dem Wesen und der Natur des Vaters, und das ist die Bedeutung des Namens „Sohn“. (καὶ γὰρ ὁ υἱὸς ἴδιον τῆς οὐσίας καὶ τῆς φύσεως τοῦ πατρὸς ἐστὶ γέννημα, καὶ τοῦτο ἔχει τὸ σημαίνον.) Und der heil. Geist, der der Geist Gottes heisst und in ihm ist, ist nicht fremd der Natur des Sohnes noch der Gottheit des Vaters. Denn darum ist in der Trinität, im Vater und Sohn und heil. Geiste, eine Gottheit, und in der Trinität ist eine Taufe und ein Glaube.“

Da in Gott nichts Zufälliges sein kann, und keine Veränderung, so ist er wesentlich und von Ewigkeit der Dreieinige, und es ist nicht denkbar, dass er in irgend einem Momente das nicht gewesen und erst geworden wäre, entweder durch Entfaltung der göttlichen Monas zu einer Trias, oder durch Aufnahme geschaffener Wesen in die Fülle der Trinität. Epist. III. ad Serap. n. 7 (p. 695): „Wie die Trinität immer war, so ist sie auch jetzt, und wie sie jetzt ist, so war und ist sie immer, und in ihr der Vater und Sohn und heil. Geist; und Ein Gott der Vater, der da ist über Allem und durch Alles und in Allem, der gepriesen ist in Ewigkeit, Amen.“ — In Or. I. c. Arian. n. 18 (p. 422s.) wird dies im Gegensatze zum Arianismus klargelegt: „Die Trinität ist nicht geworden; sondern in der Trinität ist die ewige und eine Gottheit, und eine Herrlichkeit der heil. Trinität.“ Im Arianismus aber, mit seiner Leugnung der Ewigkeit und Wesensgleichheit des Sohnes (und heil. Geistes), wird die Trinität in blasphemischer

Weise in verschiedene Wesenheiten zerspalten, und durch Lästerung des Sohnes auch der Vater selbst gelästert. „Denn wenn jetzt der Gottesbegriff (ἡ Θεολογία) in der Trinität vollkommen ist, und wenn dies die allein wahre Gottesverehrung ist, und dies das Gute und die Wahrheit, so muss dies notwendig immer so gewesen sein, so dass nicht etwa das Gute und die Wahrheit erst mit der Zeit entstanden, und die Fülle des Gottesbegriffes (το τῆς Θεολογίας πλήρωμα) durch Hinzugekommenes (ἐκ προσθήκης) zu Stande gekommen wäre. Von Ewigkeit also musste das sein (die Fülle der Dreieinigen Gottheit); und wenn es nicht von Ewigkeit gewesen wäre, so dürfte es auch jetzt nicht so sein, sondern so wie ihr (Arianer) annehmt, dass es von Anfang gewesen sei, so dass auch jetzt keine Trinität wäre. Aber dies ist eine für jeden Christenmenschen unerträgliche Häresie, und geradezu Heidentum, eine gewordene Trinität vorzubringen und sie den gewordenen Dingen gleichzustellen; denn der gewordenen Dinge Sache ist es, eine Abnahme oder Zunahme zu erfahren. Der Christen Glaube aber weiss, dass die heil. Dreieinigkeit unwandelbar und vollkommen und immer dieselbe ist, und er lässt sie weder eine Vermehrung erfahren, noch sinnt er sich aus, dass sie jemals noch unvollkommen (ἐνδεής) gewesen wäre; denn das Beides ist gottlos; darum erkennt er auch, dass sie unvermischt mit Gewordenem ist, und betet sie an, festhaltend an der unteilbaren Einheit ihrer Gottheit.“ — In Or. IV. c. Ar. n. 13 und 14 (p. 626s.) widerlegt Athanasius die an die stoische Ansicht von Gott anknüpfende (sabellianische) Meinung, dass durch Ausdehnung der Monas die Trias in der Zeit entstanden sei, nicht als die naturwesentliche innere Selbstentfaltung des göttlichen Wesens, sondern zum Zwecke der Schöpfung und zeitlichen Offenbarung. Daraus würde folgen, dass die Trias, wie sie durch Ausdehnung entstand, sich auch wieder zur Monas zurückziehen könnte, infolge dessen dann alles Geschaffene auch wieder ein Ende nehmen müsste. (In n. 25, p. 636s. kommt Athanasius nochmals darauf zurück.)

In einen bestimmten kurzen Ausdruck bringt Athanasius das Geheimnis des Glaubens in folgendem Satze (In Matth. 11,22, n. 6. p. 108): Die Trinität „vereinigt sich ohne Vermischung, wie die Monas (das eine Wesen der Gottheit) sich (in drei Personen) sondert ohne Teilung.“ (συνάπτεται δὲ ἀσυγχύτως, ὥσπερ καὶ ἀτμήτως ἡ μονὰς χωρίζεται.)

Seiner Natur nach also subsistiert das eine, unteilbare und unveränderliche Wesen des Dreieinigen Gottes in den drei Personen des Vaters, Sohnes und hl. Geistes; es kann nicht anders sein, weil es so ist; und dass es so ist, wissen wir, weil es uns geoffenbart ist. Das genügt. Epist. IV. ad Serap. n. 4 (p. 698) wendet sich Athanasius gegen die einfältigen Fragen der Arianer, die so recht die ganze geistige Seichtigkeit und haltlose Frivolität jener Leute zeigen: warum denn der hl. Geist nicht auch Sohn sei und Bruder des Sohnes, oder er des letzteren Sohn, und der Vater Grossvater. Das Wie und Warum des göttlichen Wesens bleibt uns unerforschlich und geht uns auch gar nichts an, sonst wäre es uns auch geoffenbart; wir haben uns einfach an das zu halten, was uns geoffenbart ist. n. 5. (p. 699): „Da die Jünger den Auftrag hörten: »taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heil. Geistes«, da brachten sie keine unnützen Fragen vor, warum denn der Sohn der Zweite sei und der Geist der Dritte, oder warum überhaupt eine Dreiheit; sondern wie sie es hörten, glaubten sie, und fragten nicht wie ihr: ist also der Geist (auch) Sohn? und da der Herr nach dem Sohne den Geist genannt hatte, fragten sie nicht: ist also der Vater Grossvater? Denn es war ihnen nicht gesagt: ,auf den Namen des Grossvaters‘, sondern ,auf den Namen des Vaters‘, und diesen Glauben verkündigten sie überall, in gesundem Sinne (λογισάμενοι ὀρθῶς).“

Bei den Menschen allerdings sind die Begriffe Vater und Sohn nur relativ; sie kommen dem einzelnen Menschen in seinen relativen Beziehungen zu, aber sie haben keinen Bezug auf das innere Wesen desselben; der menschliche Vater ist selber wieder der Sohn eines andern Vaters, und

der Sohn wird wieder Vater. Bei Gott aber kann nichts Zufälliges und Verschiebbares statt haben, sondern was von ihm prädicirt wird, muss ihm im wahren und vollkommenen Sinne zukommen¹⁾. Ib. n. 6 (p. 701): „In der Gottheit allein ist der Vater im eigentlichen Sinne (κυρίως) und allein Vater, er ist es und war es und ist es immer. Und der Sohn ist im eigentlichen Sinne und allein Sohn. Und darauf ist es begründet, dass der Vater immer Vater und der Sohn immer Sohn ist und heisst; und der heil. Geist ist immer hl. Geist, und wir glauben, dass er der Geist Gottes ist und vom Vater durch den Sohn gegeben wird. Denn so verbleibt die heil. Trinität unwandelbar, in einer Gottheit erkannt.“ . . . n. 7 (p. 701): „Weder darf man den Namen „Vater“ dem Sohn beilegen, noch darf man sagen, der heil. Geist sei der Sohn, oder der Sohn der hl. Geist; sondern so ist es, wie gesagt wurde, und eine Gottheit ist's in dieser Trinität, und ein Glaube, und eine Taufe, die in ihr gegeben wird, und eine Vollendung, in Christus Jesus unserm Herrn.“

Da jede der drei göttlichen Personen wahrer Gott ist und das ganze unteilbare Wesen der Gottheit in sich hat, so müssen darum alle das göttliche Wesen bestimmenden Eigenschaften allen drei Personen in gleicher Weise zukommen, da sie in nichts von einander verschieden sein können, als nach den persönlichen Unterschieden des trinitarischen Verhältnisses²⁾. „Notwendig ist eine ihre (der

¹⁾ Vgl. Or. I. c. Arian. n. 21 (p. 425), wo in ähnlicher Weise die Einrede der Arianer, wenn der Sohn vom Vater erzeugt sei, als dessen Ebenbild und ihm in Allem ähnlich, so müsse auch er zeugen und Vater eines Sohnes werden, u. s. f., als blasphemischer Unsinn zurechtgewiesen wird. Gott ist nicht wie ein Mensch, dass man analog den menschlichen Verhältnissen von ihm denken dürfte. ὁ θεὸς ἐπὶ τῆς θεότητος μόνῃς ὁ πατὴρ κυρίως πατὴρ ἐστὶ, καὶ ὁ υἱὸς κυρίως υἱὸς ἐστὶ, καὶ ἐπὶ τούτων καὶ μόνων ἑστήκε τὸ πατὴρ αἰεὶ πατὴρ εἶναι, καὶ τὸ υἱὸς αἰεὶ υἱὸς εἶναι. n. 22. Auch dies gehört ja zum Begriffe der Immutabilität Gottes, dass der Vater ewig Vater, und der Sohn ewig Sohn bleibt, der Sohn unwandelbar als das Ebenbild des unwandelbaren Vaters

²⁾ Vgl. auch oben S. 15.

Trinität) Heiligkeit, und eine ihre Ewigkeit, und die Natur der Unwandelbarkeit.“ (Epist. I. ad Serap. n. 30. p. 678.) — Or. III. c. Ar. n. 4 (p. 553s.): „Da sie Eins sind, und die Gottheit selbst eine ist, so wird dasselbe vom Sohne ausgesagt, was vom Vater gesagt wird, ausser dem Namen Vater. So der Name Gott: ‚und Gott war das Wort;‘ Allmächtiger: ‚das sagt der war und der ist und der kommen wird, der Allmächtige‘ (Apok. 1,8); Herr: ‚ein Herr Jesus Christus‘ (1 Kor. 8,6); dass er Licht ist: ‚ich bin das Licht‘ (Joh. 8,12); dass er die Sünden tilgt: ‚damit ihr aber wisset, dass der Sohn des Menschen die Macht hat auf Erden Sünden zu vergeben‘ (Luc. 5,24); u. s. w. Denn ‚Alles‘, sagt der Sohn selbst, ‚was der Vater hat, ist mein‘ (Joh. 16, 15), und wiederum: ‚das Meine ist dein‘ (Joh. 17,10).“

Von der gegenseitigen Immanenz der drei göttlichen Personen war schon in den Stellen, die den Trinitätsglauben im Zusammenhang behandeln, die Rede. Davon noch Folgendes. Ep. III. ad Serap. n. 6 (p. 695): „Wie eine Taufe ist, so ist auch ein Glaube; denn wer an den Vater glaubt, der weiss, dass im Vater der Sohn ist, und der hl. Geist nicht ausserhalb des Sohnes. Und darum glaubt er auch an den Sohn und an den hl. Geist, da ja auch die Gottheit der Trinität eine ist, die aus dem einen Vater erkannt wird.“ — Or. III. c. Ar. n. 6 (p. 555s.): Weil der Vater im Sohne und der Sohn im Vater ist, „darum glaubt der, der an den Sohn glaubt, auch an den Vater; denn er glaubt an das Eigene des Wesens des Vaters; und so ist es ein Glaube an einen Gott. Und wer den Sohn anbetet und ehrt, betet an und ehrt im Sohne den Vater. Denn eine ist die Gottheit, und darum eine Verehrung und eine Anbetung, die im Sohne und durch ihn dem Vater erwiesen wird. Und wer so anbetet, betet einen Gott an; denn ein Gott ist, und kein anderer ist ausser ihm.“

Ueber die innere Bedeutung des Dogma's von der Dreieinigkeit Gottes kann und konnte also unter katholischen Christen kein Zweifel obwalten: ein unteilbares Wesen der Gottheit in drei Personen: und drei real unterschiedene

Personen in Wesensgleichheit und Wesenseinheit, als ein Gott. Verwirrung konnte hier nur der noch nicht sicher festgestellte und abgeklärte Sprachgebrauch in der Anwendung einzelner Ausdrücke, besonders des in zwiefachem Sinne gebrauchten Wortes *ὑπόστασις*, anrichten¹⁾. Allseitig aufklärende Erörterungen darüber fanden auf der vom heil. Athanasius präsierten alexandrinischen Synode von 362 statt, worüber er in dem von ihm verfassten Synodalschreiben berichtet. (Tomus ad Antiochenses, n. 5. 6. p. 774s.)²⁾.

Hier traten die Gegensätze in der Auffassung des Begriffs Hypostasis hervor, da die zur katholischen Kirche zurückkehrenden gewesenen Semiarianer von drei Hypostasen = Personen sprachen und den sonst bei den Katholiken üblichen Sprachgebrauch von einer Hypostase = substantia³⁾

¹⁾ Aus den verschiedenen von der eusebianischen Partei aufgestellten Symbolen erkennt man das unsichere Schwanken zwischen *ὑπόστασις* und *πρόσωπον* in Anwendung auf die Personen in der Gottheit, und zwischen den zwei Bedeutungen des Wortes *ὑπόστασις*. Im 2. Symbol der Synode von Antiochien von 341 (Athanasius de synodis n. 23, p. 736): *τῶν ὀνομάτων* (Vater, Sohn und heil. Geist) . . . *σημαινόντων ἀκριβῶς τὴν οἰκείαν ἐκάστου τῶν ὀνομαζομένων ὑπόστασιν τε καὶ τάξιν καὶ δόξαν ὡς εἶναι τῇ μὲν ὑποστάσει τρία, τῇ δὲ συμφωνίᾳ ἓν*. In der 3. Formel des Theophronios von Tyana (ib. n. 24, p. 737): *Ἰησοῦν Χριστόν, . . . ὄντα πρὸς τὸν θεὸν ἐν ὑποστάσει*. In der 4. (n. 25, p. 738) = substantia: *ἐξ ἐτέρας ὑποστάσεως*. In dem Symbol von 344 oder 345 (n. 26, p. 738): *ἐξ ἐτέρας ὑποστάσεως*. In demselben (p. 739): *τρία πρόσωπα, τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος*. In der Formel von Sirmium 351 (ib. n. 27, p. 743): *εἴ τις τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν πρόσωπον λέγει, ἀνάθεμα ἔστω*. Im Symbol der Arianer von Konstantinopel 360 (n. 30, p. 747): *οὐδὲ ὀφείλει ὑπόστασις περὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ὀνομάζεσθαι*. (Auch *οὐσία* soll nicht genannt werden.) — Bei Athanasius kommt die Bezeichnung *πρόσωπον* wohl sonst, von den Personen der Gottheit aber nicht vor, und Voigt (Lehre des Athanasius S. 39) wird wohl Recht haben, wenn er die Vermeidung derselben aus der von Sabellius gemachten missbräuchlichen Anwendung erklärt.

²⁾ Vgl. Möhler, Athanasius, 2. Aufl. S. 515f. — Kuhn, Dogmatik II. S. 421 ff.

³⁾ Dafür sprach die Autorität des Nicänischen Symbols, in dem Anathematismus am Schluss: *ἐξ ἐτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας*.

für des Sabellianismus verdächtig hielten. Die, welche von drei Hypostasen sprachen, wurden befragt, „ob sie diese drei Hypostasen wie die Arianer als drei einander fremde und von einander wesensverschiedene (ἀπηλλοτριωμένους καὶ ἀπεξενωμένους ἄλλοτριουσίους τε ἀλλήλων) verstehen, und dass jede Hypostase für sich getrennt sei, wie das, wie überhaupt im geschöpflichen Dasein, so bei den von Menschen Erzeugten der Fall sei; oder ob sie es im Sinne von verschiedenen Naturen meinen, wie etwa Gold, Silber, Erz (von einander verschieden sind); oder ob sie, wie andere Häretiker von drei Prinzipien und drei Göttern sprechen, aus solcher Anschauung ihrerseits von drei Hypostasen sprechen? Da versicherten sie fest, dass sie das weder sagen wollen, noch jemals so gedacht haben. Da wir sie aber fragten: warum sagt ihr's denn also so, oder weshalb bedient ihr euch überhaupt solcher Ausdrücke? da antworteten sie: weil wir an eine hl. Trinität glauben, so wissen wir, dass es eine Trinität ist nicht nur dem Namen nach, sondern eine wahrhaft seiende und subsistierende, der Vater wahrhaft seiend und subsistierend, der Sohn wahrhaft wesenhaft und subsistierend, und der heil. Geist subsistierend und real existierend. (διὰ τὸ εἰς ἁγίαν τριάδα πιστεύειν, οὐκ ὀνόματι τριάδα μόνον, ἀλλ' ἀληθῶς οὖσαν καὶ ὑφ' ἐστῶσαν, πατέρα τε ἀληθῶς ὄντα καὶ ὑφ' ἐστῶτα, καὶ υἱὸν ἀληθῶς ἐνούσιον ὄντα καὶ ὑφ' ἐστῶτα, καὶ πνεῦμα ἅγιον ὑφ' ἐστὸς καὶ ὑπάρχον οἶδαμεν.) Von drei Göttern oder drei Prinzipien aber haben sie weder gesprochen, noch können sie es auch nur dulden, wenn Andere solches sagen oder denken: sondern sie wissen, dass eine heil. Trinität sei, aber eine Gottheit und ein Prinzip, und der Sohn wesensgleich (ὁμοούσιος) dem Vater, wie die Väter gesagt haben, der heil. Geist aber kein Geschöpf oder etwas (dem göttlichen Wesen) Fremdes, sondern eigen und untrennbar verbunden mit dem Wesen des Sohnes und des Vaters.“ n. 6: „Wir nahmen ihre Auslegung der Ausdrücke und ihre Verteidigung an, und fragten dann die von diesen Verdächtigten, weil sie von einer Hypostase sprächen, ob sie das meinten wie Sabellius, so dass dabei der Sohn und der heil. Geist

beseitigt würden, oder als wenn der Sohn ohne eigenes Wesen und der heil. Geist ohne Persönlichkeit wäre (ἢ ὡς ἀνουσίου ὄντος τοῦ υἱοῦ, ἢ ἀνυποστάτου τοῦ ἁγίου πνεύματος). Aber auch die versicherten fest, dass sie weder so sagen noch je so gedacht haben; sondern, (sagten sie), Hypostase sagen wir, weil wir glauben, es sei dasselbe, Hypostase und Wesen (οὐσία) zu sagen; wir denken sie aber als eine, weil der Sohn aus dem Wesen des Vaters ist, und wegen der Identität (ταυτότητος) der Natur. Denn wir glauben, dass eine Gottheit ist und dass ihre Natur (φύσις) eine ist, und nicht eine andere die des Vaters und diesem fremd die des Sohnes und die des heil. Geistes.“ Auf der Grundlage dieser Erörterungen und Definitionen vereinigten sich beide Parteien, erkannten gegenseitig ihre Orthodoxie an und anathematisierten gemeinsam die verschiedenen trinitarischen Irrlehren. „Alle aber kamen durch Gottes Gnade und nach diesen Erklärungen darin überein, dass besser und klarer als derartige Ausdrücke das in Nicäa von den Vätern bekannte Glaubensbekenntnis sei, und dass man sich in Zukunft lieber an dessen Worten genügen lassen und sie gebrauchen wolle.“

Doch spricht auch Athanasius selbst gelegentlich, um den Begriff „Person“ auszudrücken, von drei Hypostasen¹⁾; er gebraucht das Wort überhaupt verhältnismässig nicht oft, aber dann auch in den beiden Bedeutungen, die später die Synode von Alexandrien als orthodox anerkannte, wobei er sich schon immer so deutlich ausdrückt, dass ein Missverständnis nicht möglich ist. S. die Epist. ad Afros episc. n. 4 (p. 894): ἡ ὑπόστασις οὐσία ἐστὶ, καὶ οὐδὲν ἄλλο σημαίνονμενον ἔχει, ἢ αὐτὸ τὸ ὄν. ὅπερ Ἱερεμίας ὑπαρξὶν ὀνομάζει λέγων (Jer. 9,10): „καὶ οὐκ ἤκουσαν φωνὴν ὑπάρξεως.“ ἡ γὰρ ὑπόστασις καὶ ἡ οὐσία ὑπαρξὶς ἐστὶν. ἔστι γὰρ καὶ ὑπάρχει. Und, das Wort in diesem Sinne gefasst, wird denn auch verworfen, von einer Dreiheit der Hypostasen zu sprechen; Expos. fidei n. 2 (p. 100): . . . οὕτως

¹⁾ S. die Belege auf der folgenden Seite.

τρεις ὑποστάσεις μεμερισμένας κατ' ἑαυτάς, ὥσπερ σωματοφυῶς ἐπ' ἀνθρώπων, ἐστὶ λογίσασθαι, ἵνα μὴ πολυθεῖαν ὡς τὰ ἔθνη φρονήσωμεν. Montfaucon bemerkt in der Einleitung der Benediktinerausgabe, dass Athanasius, wo er nur von einer Hypostase spricht, erläuternd als Synonym οὐσία beifüge; das ist zwar doch nicht immer der Fall, aber überall, wo Athanasius von einer ὑπόστασις der Gottheit spricht, kann allerdings eine Zweideutigkeit und ein Zweifel gar nicht möglich sein, dass er das Wort im Sinne von substantia — οὐσία gebraucht; — „hypostasin autem simpliciter, ac sine addito huiusmodi, unam et eandem in Patre atque in Filio esse, non memini me legisse in germanis Athanasii operibus.“

In dem Dreimalheilig der Engel, Jes. 6,3, erkennt Athanasius, wie andere Väter, den Lobpreis Gottes als des Dreieinigen. In Matth. 11,22, n. 6 (p. 108): Die Cherubim und Seraphim, die Geister, die Gott am nächsten sind, „bringen den Lobpreis vor, indem sie mit nie ruhenden Lippen nichts Andres tun, als die göttliche und unaussprechliche Natur durch das Dreimalheilig zu verherrlichen. (ἀπαύστοις τοῖς χεῖλεσιν οὐδὲν ἕτερον ἢ τὴν θεῖαν καὶ ἄφραστον φύσιν τῇ τρισαγιότητι δοξάζοντα.)“ Durch das dreimalige Heilig „zeigen sie die drei vollkommenen Hypostasen, wie sie auch durch das folgende ‚Der Herr‘ das eine Wesen kundtun.“ Und wiederum in der Schrift De incarnatione et c. Arian. n. 10 (p. 877s.)¹⁾: „Wenn die Seraphim Gott lobpreisen, so lobpreisen sie, da sie dreimal sagen: heilig, heilig, heilig ist der Herr Sabaoth, — den Vater und Sohn und heil. Geist. . . . Denn der Vater und Sohn und heil. Geist ist der Herr Sabaoth. Denn Eine Gottheit ist und Ein Gott in drei Hypostasen.“

¹⁾ Montfaucon verteidigt die Echtheit dieser Schrift gegen die eben nur aus dem hier sich findenden Sprachgebrauch von drei Hypostasen hergenommenen Bedenken, unter Verweisung auf die eben angeführte Parallelstelle. Im Traktat in Matth. 11,22 ausserdem nochmals, n. 6 (p. 108): ὁ γὰρ εἰς ὁποτέραν τῶν ὑποστάσεων βλασφημῶν.

Von den drei Personen der Gottheit im Besondern.

1) Gott der Vater.

Die erste Person in der Gottheit ist, wie wir gehört haben, das eine Prinzip (*ἀρχὴ καὶ πηγὴ*), das aus und durch sich selber das Sein hat¹⁾, und von dem die beiden andern Personen anfangslos von Ewigkeit ihren Ausgang haben, durch Zeugung und Spiration. Aber immer ist festzuhalten, dass man sich den Ausgang der zweiten und dritten Person aus dem Vater nicht als eine Emanation mit Wesensteilung vorstellen darf, dass das göttliche Wesen keine Veränderung erfährt, und dass das ganze Wesen der Gottheit in jeder der drei Personen ist. (Or. I. c. Ar. n. 16: τὸ γέννημα οὐ πάθος οὐδὲ μερισμός ἐστι τῆς μακαρίας ἐκείνης οὐσίας.)

Die beste und würdigste Benennung für die erste Person, im Sinne des christlichen trinitarischen Gottesbegriffs, ist der biblische Name „Vater“. Von dem Bestreben der Arianer, den ihnen unbequemen Namen durch die Bezeichnung „der Ungewordene“ (*ἀγέννητος*) zu ersetzen, nimmt Athanasius mehrmals Veranlassung ausführlich darüber zu sprechen. Or. I. c. Ar. n. 33 (p. 438): Wenn die Arianer die erste Person der Gottheit den Ungewordenen nennen, „so bezeichnen sie ihn nur mit Rücksicht auf die Werke, und wissen, wie die Heiden, nichts von dem Sohne. Wer aber Gott den Vater nennt, der bezeichnet ihn mit Rücksicht auf den Logos (*ἐκ τοῦ Λόγου σημαίνει τοῦτον*); und da er den Logos kennt, so kennt er ihn als den Schöpfer, und versteht, dass durch ihn Alles geworden ist.“ n. 34: „Es ist also mehr der Frömmigkeit und der Wahrheit angemessen, Gott mit Rücksicht auf den Sohn zu bezeichnen und Vater zu nennen, als nur mit Rücksicht auf die Werke ihn den Ungewordenen zu benennen;“ eben weil im Gebrauche des Wortes Vater auch schon das Bekenntnis des Glaubens an den Sohn liegt, weil also dieser

¹⁾ In der *Expositio fidei*: πιστεύομεν εἰς ἓνα ἀγέννητον θεόν, πατέρα παντοκράτορα, πάντων ποιητὴν ὁρατῶν τε καὶ ἀορατῶν, τὸν ἔχοντα ἀφ' ἑαυτοῦ τὸ εἶναι. (p. 99.)

Name die viel tiefere Bedeutung hat, in seiner Beziehung nicht bloss auf die Verschiedenheit Gottes von der Welt, sondern auf das innere Wesen der Gottheit in ihrem trinitarischen Verhältnis. Auch ist ja das Wort ἀγέννητος nicht aus der hl. Schrift, (— da doch die Arianer sonst im Kampfe gegen das verhasste ὁμοούσιος sich immer darauf beriefen, es sei nicht schriftgemäss —), sondern von den heidnischen Philosophen entlehnt, während das Wort „Vater“ der Herr selbst gebraucht und uns gelehrt hat. „Denn da er ja wusste, wessen Sohn er ist, sagte er: ‚Ich bin im Vater und der Vater ist in mir,‘ und: ‚wer mich sieht, sieht den Vater,‘ (Joh. 14, 10. 9.) und: ‚Ich und der Vater sind Eins.‘ (Joh. 10, 30.) Nirgends aber sieht man, dass er den Vater den Ungewordenen nenne. Aber auch da er uns beten lehrte, sagte er nicht: wenn ihr aber betet, so saget: ungewordener Gott; sondern er sagte: wenn ihr betet, so saget: Vater unser, der du bist in den Himmeln. Und das Hauptstück unseres Glaubens wollte er in das zusammenfassen: er hiess uns getauft werden nicht auf den Namen des Ungewordenen und des Gewordenen, noch auf den Namen des Ungeschaffenen und der Kreatur; sondern auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes.“ (Vgl. De decr. Nic. syn. n. 31, p. 236, zum Teil wörtlich übereinstimmend.) — Die geheime Nebenabsicht der Arianer im Gebrauch des Wortes ἀγέννητος liegt auf der Hand; es sollte nämlich nur als Deckmantel ihrer Häresie dienen, um damit den Vater im Gegensatz zum Sohn zu bezeichnen. (De decr. Nic. syn. n. 29, p. 235.) Athanasius will aber das Wort selbst nicht unbedingt verdammen, und gibt zu, dass es allerdings auch einen rechten orthodoxen Sinn haben könne; die Arianer treiben nur einen unlogischen Missbrauch damit. In Wirklichkeit bedingt ja die Eigenschaft des Vaters, ἀγέννητος zu sein als Urheber aller Dinge, gar nicht, dass der aus seinem Wesen gezeugte Logos unter die γεννητά gehöre; der Gegensatz existiert nur zwischen Gott und dem vom Vater durch den Sohn Geschaffenen. Dies wird schon aus menschlichen Verhältnissen klar: man zählt ja doch den Sohn eines Baumeisters nicht unter dessen Werke, und man

nennt diesen in Bezug auf den Sohn Vater, aber nicht *κτιστὴν καὶ ποιητὴν*. Ebenso weiss der, welcher vom Standpunkt des christlichen Glaubens Gott den *ἀγέννητον* nennen will, um ihn von dem durch ihn Geschaffenen zu unterscheiden, „dass der Logos nicht zu dem Gewordenen gehört, und dass er allein das eigene Erzeugte vom Vater ist, (*ἴδιον τοῦ πατρὸς γέννημα*), durch den Alles geworden ist und existiert.“ Aber besser ist immer der Name „Vater“, der keine derartige Zweideutigkeit zulässt¹⁾.

Erkannt wird der Vater aus der Offenbarung und den Werken des Logos, nach dem eigenen Worte des Heilands, Joh. 14, 9: „Wer mich sieht, sieht den Vater.“ Or. c. gentes 44 und 45. (p. 43.)

2) Gott der Sohn, der Logos.

Als katholischen Glauben an den Logos bekennet der hl. Athanasius in der Or. I. c. Ar. n. 9 (p. 412s.): „Sieh, aus der hl. Schrift reden wir offen über den wahren frommen Glauben, und wir stellen ihn wie eine Leuchte auf den Leuchter, da wir sprechen: Der von Natur wahrhafte und echte Sohn des Vaters ist er²⁾, eigen aus seinem Wesen³⁾, die eingeborne Weisheit, und das wahrhafte und einzige Wort Gottes; er ist nicht Kreatur oder Geschöpf, sondern das eigene Erzeugte aus dem Wesen des Vaters; darum ist er wahrer Gott, als wesensgleich mit dem wahren Vater. . . . Abbild ist er der Substanz des Vaters,

¹⁾ Nicht zu verwechseln mit *ἀγέννητος* ist *ἀγέννητος*, ungezeugt; diese Bezeichnung finden wir in der Expos. fidei (p. 99): *πιστεύομεν εἰς ἓνα ἀγέννητον θεόν, πατέρα παντοκράτορα, κτλ.* — Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, (2. Aufl. I. S. 895), übersieht den Unterschied zwischen *ἀγέννητος* und *ἀγέννητος*, und wirft Beides durcheinander.

²⁾ Von der gegen den Sabellianismus gerichteten Beweisführung für die Identität von Logos und Sohn, die wir hier einstweilen voraussetzen, handelt Atzberger, die Logoslehre des heil. Athanasius, S. 98ff. Wir werden weiter unten darauf eingehen.

³⁾ Ueber den Begriff der *ιδιότης*, Natureigenheit, von der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater, vgl. Atzberger a. a. O., S. 114f.

und Licht vom Lichte, und Kraft, und wahres Ebenbild des Wesens des Vaters. Dies sagte ja der Herr mit den Worten: „wer mich sieht, sieht den Vater.“ (Joh. 14, 9.) Immer war und ist er, und es war kein Zeitpunkt, da er nicht war; denn da der Vater ewig ist, so muss auch sein Logos und seine Weisheit ewig sein¹⁾“

Die Begriffsentwicklung des christlichen Logosbegriffs²⁾, auch im Gegensatze zu den Logosideen der spätern griechischen Philosophen, gab Athanasius schon in seiner ersten Schrift, der *Oratio contra gentes*, n. 40 ss. (p. 39 ss.) Er bemerkt hier zunächst, dass beim christlichen Logosbegriff ganz abzusehen sei von dem sog. λόγος σπερματικός der stoischen Philosophie, den diese auch in den unbelebten Dingen annahm, und dass ebenso beim Worte Gottes nicht an eine Analogie mit dem menschlichen Wort zu denken sei: „Sondern den wahren Logos des guten Gottes des Alls meine ich, den Logos an sich, der als Gott lebt und wirkt (ἀλλὰ τὸν τοῦ ἀγαθοῦ καὶ θεοῦ τῶν ὅλων ζῶντα καὶ ἐνεργῆ θεὸν αὐτολόγον λέγω), der wesensverschieden ist vom Ge-

¹⁾ υἱὸς ἀληθινὸς φύσει καὶ γνήσιός ἐστι τοῦ πατρὸς, ἴδιος τῆς οὐσίας αὐτοῦ, σοφία μονογενής, καὶ Λόγος ἀληθινὸς καὶ μόνος τοῦ θεοῦ οὗτός ἐστιν· οὐκ ἔστι κτίσμα οὔτε ποίημα, ἀλλ' ἴδιον τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας γέννημα· διὸ θεὸς ἐστιν ἀληθινός, ἀληθινοῦ πατρὸς ὁμοούσιος ὑπάρχων. . . . χαρακτηρὶ γάρ ἐστι τῆς τοῦ πατρὸς ὑποστάσεως, καὶ φῶς ἐκ φωτός, καὶ δύναμις, καὶ εἰκὼν ἀληθινὴ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας. τοῦτο γὰρ πάλιν εἶπεν ὁ κύριος· „ὁ ἐμὲ ἑώρακὼς ἑώρακε τὸν πατέρα.“ (Joh. 14, 9.) ἅει δὲ ἦν καὶ ἐστι, καὶ οὐδέποτε οὐκ ἦν. αἰδίου γὰρ ὄντος τοῦ πατρὸς, αἰδίου ἂν εἶη καὶ ὁ τούτου Λόγος καὶ ἡ σοφία.

²⁾ Die Existenz des Logos setzt Athanasius als unbestritten und keines Beweises bedürftig voraus. Atzberger a. a. O., S. 6: „Nirgends finden wir bei ihm einen Beweis für die Existenz des Logos, oder dafür, dass er Schöpfer des All sei. Der Grund hievon liegt darin, dass dieses in der damaligen Zeit weder von einem Ungläubigen, noch Irrgläubigen bestritten wurde.“ Möhler, Athanasius, 2. Aufl. S. 123, Anm.: „Man kann sich wundern, warum Athanasius die Lehre vom Logos unter die Voraussetzungen zählt, an deren Beweis er nicht einmal zu denken scheint. Wahrscheinlich geschieht dies deswegen, weil selbst die damals herrschende Philosophie einen Logos lehrte.“

wordenen und der ganzen Schöpfung, aber das eigene und alleinige Wort des guten Vaters, der dieses All ordnete und erleuchtet durch seine Vorsehung.“ n. 41: Weil Gott, im Gegensatze zu den Menschen, „absolutes Sein hat (ὄν ἐστι) und nicht zusammengesetzt ist, so hat auch sein Logos absolutes Sein und ist nicht zusammengesetzt, sondern Einer, und eingeborner Gott, der vom Vater als der guten Quelle gut ausgehend, Alles ordnet und hält.“ n. 46 (p. 45 s.): „Als Weisheit bei dem Vater seiend, und als Logos den Vater schauend, schuf und verband und ordnete er das All; und als die Kraft des Vaters verlieh er dem All die Kraft zum Sein (τὰ ὅλα εἰς τὸ εἶναι ἰσχυροποιεῖ), wie auch der Heiland sagt: Alles was ich den Vater tun sehe, tue ich in gleicher Weise. (Nach Joh. 5, 19.) Und dass durch ihn und auf ihn hin Alles geworden ist, lehren auch seine hl. Jünger, und dass er als das gute Erzeugte aus dem Guten und als wahrhafter Sohn die Kraft und die Weisheit und der Logos des Vaters ist, und das nicht etwa durch Anteilnahme (κατὰ μετοχήν), oder so, als ob ihm das von aussen her zukäme, wie bei denen die an ihm Anteil haben und durch ihn verständig sind und in ihm mächtig und vernunftbegabt werden; sondern er ist die Weisheit an sich, der Logos an sich, die Kraft an sich, die eigene des Vaters, das Licht an sich, die Wahrheit an sich, die Gerechtigkeit an sich, die Tugend an sich, und das Abbild und der Abglanz und das Ebenbild. Um es kurz zu sagen: er ist die ganz vollkommene Frucht des Vaters, und der einzige Sohn, das vollkommen ähnliche Ebenbild des Vaters¹⁾.“ n. 47: „Wer könnte nun den Vater auszählen

¹⁾ καὶ δι' αὐτοῦ δὲ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα γεγονέναι οἱ ἱεροὶ τούτου διδάσκουσι μαθηταί, καὶ ὅτι ἀγαθὸν ἐξ ἀγαθοῦ γέννημα, καὶ ἀληθινὸς υἱὸς ὑπάρχων, δύναμις ἐστὶ τοῦ πατρὸς, καὶ σοφία, καὶ Λόγος, οὐ κατὰ μετοχήν ταῦτα ὄν, οὐδὲ ἔξωθεν ἐπιγινομένων τούτων αὐτῷ κατὰ τοὺς αὐτοῦ μετέχοντας καὶ σοφισζομένους δι' αὐτοῦ, καὶ δυνατοὺς καὶ λογικοὺς ἐν αὐτῷ γινομένους, ἀλλ' αὐτοσοφία, αὐτολόγος, αὐτοδύναμις ἰδία τοῦ πατρὸς ἐστίν, αὐτοφῶς, αὐτοαλήθεια, αὐτοδικαιοσύνη, αὐτοαρετή, καὶ μὲν καὶ χαρακτὴρ καὶ ἀπαύγασμα καὶ εἰκὼν. καὶ συνελόντι φράσαι, καρπὸς παντέλειος τοῦ πατρὸς ὑπάρχει, καὶ μόνος ἐστὶν υἱός, εἰκὼν ἀπαράλλακτος τοῦ πατρὸς.

(ἐξαρρήσειε, d. h. sein Wesen durch Worte ergründen und erschöpfen), so dass er auch alle Kräfte seines Logos ausfinden könnte? Denn wie er des Vaters Logos und Weisheit ist, so wird er auch, da er sich herablässt zu den Geschaffenen, um ihnen die Erkenntnis und den Begriff des Vaters zu geben, (für sie) die Heiligung an sich und das Leben an sich (αὐτοαγιασμὸς καὶ αὐτοζωή), und die Thüre, und Hirt, und Weg, und König, und Führer, und zu Allem Heiland und Lebensspender und Licht und Vorsehung über Alles.“ Ihn offenbart der Vater uns beständig, „dadurch dass Alles durch ihn Bestand und Leben hat. In ihm und durch ihn offenbart er (der Vater) aber auch sich selbst, wie der Heiland sagt: Ich bin im Vater und der Vater ist in mir. (Joh. 14,10.) Daher ist notwendig der Logos in dem Erzeuger, und lebt der Erzeugte mit dem Vater von Ewigkeit zu Ewigkeit.“

Der Kampf gegen den Arianismus und die Notwendigkeit, die einzelnen Behauptungen der Arianer zu widerlegen, nötigte später den Bischof von Alexandrien, Alles mehr in's Einzelne auszuführen und im Einzelnen zu erweisen; aber die Sache selbst haben wir schon vollkommen klar und bestimmt in den angeführten Stellen seiner Jugendschrift.

Wenn wir oben in der Darstellung der Trinitätslehre hörten, dass die Trinität als solche nicht zeitlich geworden oder zufällig ist, sondern wesentlich und von Ewigkeit, so versteht sich demnach die ewige Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters von selbst. Nicht wie die Schöpfung durch einen göttlichen Willensakt entstanden ist: der Sohn ist aus dem Wesen der Gottheit, dem ewigen, unveränderlichen, und also ewig und durch Naturbestimmtheit subsistierend, weil es die Natur der Gottheit ist, als dreieiniger Gott von Ewigkeit zu subsistieren.

Das Wesen der Gottheit, argumentiert Athanasius, kann nicht unfruchtbar sein, so dass es nur einpersönlich subsistierte. Or. II. c. Ar. n. 2 (p. 470): Wer Gott die nach aussen wirkende Schöpferthätigkeit zuerkennt, was ja doch die Arianer auch tun, der darf um so weniger die Zeugung

des Logos aus seinem Wesen in Abrede stellen. „Wenn aber das göttliche Wesen selbst in sich nicht fruchtbar ist (καρπογόνος), sondern vereinsamt, wie sie wollen, wie ein Licht das nicht leuchtet, und eine trockene Quelle, wie schämen sie sich dann nicht, zu sagen, er habe die schöpferische Wirksamkeit? . . . Wenn also das erste, was von Natur ist (κατὰ φύσιν), nach ihrer wahnsinnigen Meinung nicht wäre, wie könnte das zweite geschehen, das durch einen Willensakt (κατὰ βούλησιν) geschieht? Zuerst aber ist der Logos, und das zweite die Schöpfung.“ Die Schöpfung ist durch den Logos gemacht. „Und offenbar hat Gott als Schöpfer das schöpferische Wort nicht von ausserhalb, sondern als sein eigenes. Wenn er das Wollen hat, und sein Wille schöpferisch ist, und sein Wille genügt zum Bestand dessen was wird, und wenn sein Logos schöpferisch ist, so ist es nicht zweifelhaft, dass er der lebendige Wille des Vaters ist, und die wesenhafte Wirksamkeit (ἐνούσιος ἐνέργεια), und das wahrhafte Wort, in dem das All Bestand hat und gut regiert wird.“

Ferner wird die naturwesentliche ewige Zeugung des Logos, als wahren Gottes vom wahren Gotte, zum Ausdruck gebracht in Epist. II. ad Serap. n. 2 (p. 683s.): „Wenn Gott Quelle und Licht und Vater ist, so ist es frevelhaft zu sagen, die Quelle sei trocken, das Licht ohne Glanz, Gott ohne Logos, damit nicht Gott ohne Weisheit und ohne Vernunft und ohne Licht sei (ἄσοφος καὶ ἄλογος καὶ ἀφεγγής).¹⁾ Da nun also der Vater ewig ist, so muss notwendig auch der Sohn ewig sein; denn was wir in dem Vater erkennen, das ist unzweifelhaft auch im Sohne, wie der Herr selbst sagt: Alles was der Vater hat, ist mein. (Joh. 16,15.) Und Alles was mein ist, gehört auch dem Vater. Ewig nun ist der Vater; ewig ist auch der Sohn, denn durch ihn sind

¹⁾ Dies ist weniger glücklich ausgedrückt, als ob der Vater als göttliche Person ohne den Logos nicht vollkommen wäre. Dass dies die Meinung des heil. Athanasius nicht war, unterliegt keinem Zweifel, und es ist unnötig, mehr Worte darüber zu machen. Es liegt aber im Wesen der absoluten Vollkommenheit der Gottheit, dass dieselbe trinitarisch entfaltet ist.

die Ewigkeiten gemacht¹⁾. (αἰώνιος γοῦν ἐστὶν ὁ πατήρ, αἰώνιος ἐστὶ καὶ ὁ υἱός· δι' αὐτοῦ γὰρ οἱ αἰῶνες γεγόνασιν). Absolutes Sein hat der Vater (ὢν ἐστὶν), daher notwendig auch der Sohn, „der da ist über Alles, Gott gepriesen in Ewigkeit, Amen,“ wie Paulus sagt (Röm. 9,5). Frevelhaft ist es, vom Vater zu sagen, es gab eine Zeit, da er nicht war; frevelhaft, dasselbe vom Sohn zu sagen. Allmächtig ist der Vater, allmächtig ist auch der Sohn, wie Johannes sagt: „der ist, der war, der kommen wird, der Allmächtige.“ (Apok. 1,8.) Licht ist der Vater, Abglanz der Sohn und wahres Licht. Wahrer Gott ist der Vater, wahrer Gott der Sohn; denn so schrieb Johannes: „wir sind in dem Wahren, in seinem Sohne Jesus Christus; dieser ist der wahre Gott und das ewige Leben.“ (1. Joh. 5,20.) Und überhaupt ist nichts, was der Vater hat, das nicht auch dem Sohne gehört. Denn darum ist der Sohn im Vater und der Vater im Sohne, da, was der Vater hat, auch im Sohne ist, und dies wiederum im Vater erkannt wird. So begreift man auch das Wort: „Ich und der Vater sind Eins;“ denn nicht ist Anderes in ihm, und Anderes im Sohne; sondern was im Vater ist, das ist auch im Sohne. Und da du das, was du im Vater siehst, auch im Sohne siehst, so begreift sich das Wort: „wer mich sieht, sieht den Vater.“ — Im Gegensatz zu der Schöpfung, die in der Zeit einen Anfang hat, „hat der Logos das Sein nicht in einem andern Anfang (τὸ εἶναι οὐκ ἐν ἄλλῃ ἀρχῇ ἔχει, — ἀρχή soll hier einerseits nach dem Zusammenhang „Anfang“ heissen, daneben ist aber wohl zugleich auch die Bedeutung „Prinzip“ gedacht; die Stelle spielt augenscheinlich auf Joh. 1,1 an —), sondern im Vater, der, wie auch die Arianer zugeben, anfanglos ist, damit auch er anfanglos im Vater sei, als sein Erzeugtes, und nicht als Geschöpf.“ (Or. II. c. Ar. n. 57, p. 525.)

¹⁾ In diesem Sinne verstand Athanasius die Stelle Hebr. 1,2: δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησεν. Richtiger wohl ist es, wenn man αἰῶνες versteht als „die Welten“, resp. „die Welt.“ Vgl. z. B. Klee, Auslegung des Briefes an die Hebräer, Mainz 1833, S. 22f. („Der Plural αἰῶνες als feierlichere Bezeichnung des Universums.“)

In diesen zuerst anzuführenden allgemeinen Stellen ist nun auch schon Alles enthalten, der ganze christliche Glaube vom Sohne Gottes, wie ihn die katholische Kirche auf dem ökumenischen Konzil von Nicäa zum bestimmten Ausdruck gebracht hatte. Wir müssen nun aber weiter sehen, wie Athanasius in seinen verschiedenen Streitschriften gegen die Häretiker die einzelnen Momente davon näher ausführt und beweist.

Die Or. I. c. Ar. verteidigt ausführlich die Ewigkeit des Logos gegen das arianische: ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν. Zunächst wird in n. 11 (p. 415) der biblische Beweis geführt; in der heil. Schrift finden wir die Zeugnisse: Joh. 1, 1: „Im Anfange war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort.“ Apok. 1, 4 und 8: „Der ist und der war und der kommen wird.“ „Wie kann man aber,“ bemerkt Athanasius zu dieser Stelle, „von dem der ist und der war die Ewigkeit trennen?“ Ferner Röm. 9,5: „von denen Christus herkommt nach dem Fleische, der da ist Gott über Alles, hochgelobt in Ewigkeit.“ Weiter nimmt Athanasius noch Röm. 1, 20 hinzu, in welcher Stelle er unter der sich offenbarenden ewigen Kraft Gottes Christus versteht, im Hinblick auf 1 Kor. 1,24: „Christus ist Gottes Kraft und Gottes Weisheit.“ . . . n. 12 (p. 416s.) Wenn Gott in der hl. Schrift der Ewige heisst, (dazu citiert Jes. 40,28. Dan. 13,42. Bar. 4,20. 22.), so gilt dies gleichermassen vom Sohne wie vom Vater. Weiter wird das auch in das ökumenische Symbol übergegangene Bild, Licht vom Lichte, herbeigezogen. „Wenn der Apostel im Briefe an die Hebräer sagt: ‚der der Abglanz der Herrlichkeit ist und das Ebenbild seines Wesens‘ (Hebr. 1,3), und David im 89. Psalm singt (Ps. 89,17): ‚und der Glanz des Herrn sei über uns‘, und (Ps. 35,10): ‚in deinem Lichte sehen wir das Licht:‘ wer ist da so töricht, zu zweifeln, dass der Sohn ewig ist? Denn wann sah man ein Licht ohne ausgestrahlten Abglanz?“ . . . Dann die Selbstzeugnisse des Herrn: „da der Herr selbst sagt: ‚Ich bin die Wahrheit;‘ (Joh. 14,6), da er nicht sagt, ich wurde die Wahrheit, sondern immer, ich bin: ‚ich bin der Hirt‘ (Joh. 10,14),

„ich bin das Licht“ (Joh. 8,12), und wiederum: „ihr nennet mich Herr und Lehrer, und ihr saget recht, denn ich bin es“ (Joh. 13,13): wer kann da, wenn er solche Aussprüche hört von Gott und der Weisheit und dem Logos des Vaters über sich selbst, noch zweifeln an der Wahrheit, und nicht sogleich glauben, dass in dem „ich bin“, das Ewige und Anfanglose des Sohnes vor aller Zeit ausgedrückt wird?“ Dazu kommt noch in n. 13: Joh. 8,58: „ehe Abraham wurde, bin ich.“

Dann wird weiter der Beweis geführt aus dem christlichen Schöpfungsbegriff, n. 17 (p. 421): Wenn Gott Schöpfer ist, und wenn er Alles durch den Sohn schafft und nichts ohne den Logos geschieht, „so ist es blasphemisch, zu sagen, in Gott als Schöpfer sei zu irgend einem Zeitpunkt sein schöpferischer Logos und seine Weisheit nicht gewesen. Denn das ist dasselbe, als wenn man sagte, Gott sei überhaupt nicht Schöpfer, wenn er nicht den schöpferischen Logos eigen aus sich hat, sondern dieser Logos, in dem er schafft, ihm von aussen zukommt, ihm fremd und unähnlich nach dem Wesen.“

Ferner wird dann der Beweis aus dem christlichen Gottesbegriff selbst, aus dem Begriff der Trinität, ausführlich entwickelt. (ib. p. 422s.) „Wenn der Logos nicht ewig beim Vater ist, so ist die Trinität nicht ewig; sondern zuerst war dann eine Monas und wurde durch Hinzunahme von aussen zur Trias. . . . Wiederum, wenn der Sohn nicht das eigene Erzeugte aus dem Wesen des Vaters ist, sondern aus nichts (ἐξ οὐκ ὄντων) entstanden ist, so besteht die Trinität aus Nichtseiendem, und es war eine Zeit, wo keine Trias, sondern eine Monas war; und einmal war die Trinität mangelhaft, dann vollkommen; mangelhaft, ehe der Sohn ward, vollkommen, da er geworden ist; und dann wird auch das Gewordene zusammen mit dem Schöpfer gezählt, und was einmal nicht war, mit dem Ewigen zugleich als Gott verehrt und mitverherrlicht; und was noch mehr ist, dann wird die Trinität als unähnlich in sich selbst gefunden, aus sich fremden und andersartigen

Naturen und Wesenheiten bestehend. Das aber will nichts Anderes heissen, als dass der Bestand der Trinität ein geworden sei. Was ist nun aber das für eine Religiosität, (sich von der Gottheit vorzustellen, dass) sie nicht einmal sich selbst gleich ist,¹⁾ sondern im Fortschritt der Zeit erst ihre Fülle bekommt, und bald nicht so, bald so ist. Dann kann sie ja wohl auch abermals einen Zusatz aufnehmen, und so fort in's Unendliche, wie sie einmal und im Anfang durch Zusatz ihren Bestand erhielt. Und dann könnte sie ja zweifellos auch sich wieder vermindern; denn was hinzukam, kann offenbar auch wieder weggenommen werden.“ Das Wesen der Gottheit lässt überhaupt eine andere Vorstellung als die christliche trinitarische gar nicht zu. n. 19 (p. 423s.): „Wenn Gott die Quelle der Weisheit und des Lebens ist und heisst (nach Jer. 2,13: „mich haben sie verlassen, die Quelle lebendigen Wassers;“ Jer. 17,13: „weil sie verlassen haben die Quelle des Lebens, den Herrn;“ Baruch 3,12: „verlassen habt ihr die Quelle der Weisheit“), so kann folgerichtig das Leben und die Weisheit dem Wesen der Quelle nicht fremd sein, sondern eigen aus ihm, und es kann nicht irgend einmal keine Existenz gehabt haben, sondern muss immer sein.“ Das Leben (nach Joh. 14,6) und die Weisheit ist aber der Sohn Gottes. Das ruchlose Wort, „es gab eine Zeit, da er nicht war,“ sagt also aus: „es gab eine Zeit, da die Quelle trocken war, ohne das Leben und die Weisheit. Das wäre aber gar keine Quelle: denn was nicht aus sich selbst zeugt, ist keine Quelle“²⁾. . . . „Die Wahrheit aber gibt Zeugnis, dass Gott die ewige Quelle seiner eigenen Weisheit sei. Ist aber die Quelle ewig, so muss notwendig auch die Weisheit ewig sein, in der Alles geschaffen ist. (Hinweis auf Ps. 103,24. Sprichw. 3,19.) Die Weisheit aber ist der Logos, und durch ihn, nach dem Zeugnis des Johannes, ist Alles gemacht, und ohne ihn ist nichts gemacht. Und er ist Christus: „Ein Gott der Vater, aus dem Alles ist, und wir zu ihm hin,

¹⁾ ποταπὴ οὖν αὕτη θεοσέβεια ἢ μηδὲ ἐαυτῇ ὁμοία τυγχάνουσα κτλ.

²⁾ Vgl. auch n. 14, p. 419.

und Ein Herr Jesus Christus, durch den Alles ist, und wir durch ihn.' (1 Kor. 8,6.) Wenn aber Alles durch ihn ist, so kann er nicht in das geschaffene All mit eingerechnet werden.“ Wer überhaupt anerkennt, dass Gott von der Welt wesensverschieden ist, der beweist nur Mangel an consequentem Denken, wenn er dann doch den eingebornen Sohn, den Logos, unter das Geschaffene mit einrechnen will. „Gehört er aber nicht zur Kreatur, so ist es auch frevelhaft, von ihm zu sagen, es war eine Zeit, da er nicht war, und, er war nicht ehe er erzeugt wurde. Solche Ausdrücke können von den Geschöpfen gebraucht werden. Der Sohn Gottes aber ist so, wie der Vater ist, dessen eigenes Erzeugte aus seinem Wesen, dessen Logos und Weisheit er ist. Denn das ist dem Sohne eigen im Verhältnis zum Vater, und das zeigt, dass der Vater im eigentlichen Sinne Vater des Sohnes ist, so dass man weder sagen darf, Gott sei einmal ohne Logos gewesen, noch, der Sohn habe einmal nicht existiert.“ n. 20 (p. 424s.): Die Kreatur hat nichts mit dem Wesen des Schöpfers gemein, sie ist ihrer Natur nach endlich. Eben darum kann aber von dem Sohne Gottes, der aus dem Wesen des Vaters ist, ohne Frevel nicht wie von einer Kreatur gesprochen werden. „Der Sohn ist Ebenbild und Abglanz des Vaters und Abbild und Wahrheit (εἰκὼν καὶ ἀπαύγασμα τοῦ πατρὸς, καὶ χαρακτήρ, καὶ ἀλήθεια). . . . Wenn der Vater ist, so war immer in ihm die Wahrheit, welche ist der Sohn, der sagt: ‚Ich bin die Wahrheit.‘ (Joh. 14,6.) Und wenn die Substanz existiert (τῆς ὑποστάσεως ὑπαρχούσης), so muss durchaus sofort ihr Abbild und Ebenbild (χαρακτήρ καὶ εἰκὼν) existieren; denn nicht ausserhalb wird Gottes Ebenbild gezeichnet, sondern Gott selbst ist dessen Erzeuger, des Ebenbildes in dem er sich sieht und an dem er Wohlgefallen hat. (Dazu citiert Sprichw. 8,30.) Wann sah nun der Vater sich nicht in seinem Ebenbilde? oder wann hatte er nicht Wohlgefallen daran? . . . Wie aber könnte der Schöpfer sich selbst sehen in geschaffenem Wesen? Denn das Ebenbild muss so beschaffen sein, wie dessen Vater ist.“ Eine nochmalige klare scharfe Zusammenfassung in n. 25 (p. 429): „Gott hat absolutes

Sein von Ewigkeit; wenn nun der Vater immer ist, so ist ewig auch sein Abglanz, der sein Logos ist; und wiederum hat der absolut seiende Gott aus sich auch den Logos als absolut seienden; und weder ist der Logos erst hinzugekommen, noch war der Vater je ohne Logos.“ Die arianische Lehre aber ist ebenso blasphemisch gegen den Vater wie gegen den Sohn¹⁾. Und nochmals in n. 29 (p. 432ss.) argumentiert Athanasius mit wiederholter scharfer Betonung des Unterschieds von Schöpfung und Zeugung, gegen die Arianer. „Das Werk ist ausserhalb des Wirkenden, der Sohn aber das eigene Erzeugte aus dem Wesen. Darum muss auch das Werk nicht notwendig immer sein; denn der Schöpfer wirkt, wenn er will. Das Erzeugte aber unterliegt nicht dem Willen, sondern ist dem Wesen eigen angehörig (τῆς οὐσίας ἐστὶν ιδιότης). Und Schöpfer kann er sein und heissen, auch wenn die Werke noch nicht sind; Vater aber kann er nicht heissen noch sein, wenn der Sohn nicht existiert.“ Also: ob Gott die geschaffenen Dinge, die Natur und Geisterwelt, in's Dasein rufen wollte, die nicht mit Notwendigkeit oder aus sich existieren, die aus nichts geschaffen sind und mit dem Wesen Gottes nichts gemein haben, das unterstand lediglich dem Willen Gottes, der sie auch nicht hätte schaffen können, ohne darum weniger die Schöpferkraft zu besitzen. Aber der Sohn, der aus dem Wesen Gottes ist, dem ewig vollkommenen und unveränderlichen, muss eben darum naturwesentlich von Ewigkeit sein, wie auch Gott der Vater zu keiner Zeit nicht Vater gewesen sein kann. — Dies wird noch weiter beleuchtet p. 434: Die Schöpfung ist aus nichts (ἐξ οὐκ ὄντων) geworden, kann daher nicht ewig sein. „Der Sohn aber, der nichts Geschaffenes ist, sondern eigen aus

¹⁾ ὧν ἐστὶν αἰδίως ὁ θεός. ὄντος οὖν αἰεὶ τοῦ πατρὸς, ἔστι καὶ αἰδίως καὶ τὸ τούτου ἀπαύγασμα, ὅπερ ἐστὶν ὁ λόγος αὐτοῦ· καὶ πάλιν ὁ ὧν θεός ἐξ αὐτοῦ καὶ ὄντα τὸν λόγον ἔχει· καὶ οὔτε ὁ λόγος ἐπιγέγονεν οὐκ ὧν πρότερον, οὔτε ὁ πατήρ ἀλογος ἦν ποτε. ἡ γὰρ κατὰ τοῦ υἱοῦ τόλμα εἰς τὸν πατέρα τὴν βλασφημίαν ἀνάγει, εἶγε ἔξωθεν ἐπενόησεν ἑαυτῷ σοφίαν καὶ λόγον καὶ υἱόν.

dem Wesen des Vaters, ist ewig; denn da der Vater ewig ist, so muss auch ewig sein das Eigene aus seinem Wesen, was sein Logos und seine Weisheit ist. Und die Geschöpfe, auch wenn sie noch nicht existieren, setzen (durch ihr Nichtdasein) den Schöpfer nicht herab; denn er hat die Macht, schaffen zu können, wann er will; das Erzeugte aber ist, wenn es nicht ewig beim Vater ist, eine Verringerung der Vollkommenheit seines Wesens. Darum wurden die Geschöpfe, als er es wollte, durch sein Wort geschaffen; der Sohn aber ist ewig das eigene Erzeugte aus dem Wesen des Vaters.“ (ὁ δὲ υἱὸς αἰεὶ ἐστὶν ἴδιον γέννημα τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας.)

Im Gange dieser Beweisführung wendet sich Athanasius auch gegen den einfältigen Einwand der Arianer, wenn der Logos gleich ewig mit dem Vater sei, so sei er dessen Bruder, nicht Sohn¹⁾. (Or. I. c. Ar. 14, p. 418s.) Antwort: Wir sagen ja nicht einfach, dass der Logos ewig beim Vater sei, sondern wir betonen immer, dass er Sohn ist, der doch nicht der Bruder dessen heissen kann, dessen Logos er ist, und dass er aus dem Vater ist, der das eine Prinzip der Gottheit ist. „Denn nicht wurden aus einem vorher existierenden Prinzip der Vater und der Sohn gezeugt, so dass sie für Brüder gehalten werden könnten; sondern der Vater ist Prinzip und Erzeuger des Sohnes, und der Vater ist Vater (schlechthin), und nicht Jemandes Sohn; der Sohn aber ist Sohn und nicht Bruder.“ Und nun wird die anthropopathische Vorstellung beseitigt, als ob sich mit diesem Begriff der Zeugung des Sohnes dessen Ewigkeit nicht festhalten lasse, als ob auch in der Gottheit wie bei den Menschen der Erzeugte später sein müsse als der Erzeuger. Der Sohn Gottes, weil er dies ist, ist von Ewigkeit aus dem Vater erzeugt. „Denn nicht war das Wesen des Vaters irgend einmal unvollkommen, so dass auch das ihm Eigene nachher hätte hinzukommen müssen; noch ist der Sohn wie ein Mensch vom Menschen gezeugt,

¹⁾ Vgl. oben S. 19f. die Beantwortung ähnlicher frivoler Spässe der Arianer.

so dass er später sein müsste als das väterliche Dasein; sondern er ist das von Gott Erzeugte, und als eigener Sohn Gottes des Ewigen existiert er von Ewigkeit. Denn dem Menschen ist es eigen, in der Zeit zu zeugen, wegen der Unvollkommenheit der Natur; das von Gott Erzeugte aber ist ewig, wegen der immerwährenden Vollkommenheit der Natur.“

Der Sohn hat also keinen Anfang seines Daseins in der Zeit, und nicht durch einen Willensakt des Vaters; sondern es verhält sich mit dem trinitarischen Verhältnis ebenso¹⁾, wie mit den dem Wesen Gottes beigelegten Eigenschaften. (Or. III. c. Ar. n. 62. 66. p. 611. 615.) Wie Gott von Ewigkeit seinem Wesen nach gut ist, und nicht durch einen Willensakt anfieng es zu sein; so ist der Vater ebenso durch Naturbestimmtheit (φύσει) und nicht durch einen Willensakt Vater des Sohnes. Aber damit ist doch auch wiederum nicht gesagt, wie man etwa einwenden könnte, dass dieser gegen den Willen des Vaters bestehe. Wie Gott Alles, was zum göttlichen Wesen gehört, von Ewigkeit von Natur ist, aber doch nicht gegen seinen Willen, so ist es auch hier (n. 66): „Wie Gott sein eigenes Wesen will (ὥσπερ τῆς ἰδέας ὑποστάσεως ἐστι θελητής), (aber ohne dass er durch einen Willensakt erst angefangen hätte zu sein,) so besteht auch der Sohn, der eigen aus seinem Wesen ist, nicht gegen seinen Willen (οὐκ ἀθέλητός ἐστιν αὐτῷ).“ In diesem Sinne ist es allerdings unanstössig, zu sagen, der Sohn werde vom Vater gewollt und geliebt. „Denn ja auch der Sohn liebt und will und ehrt den Vater mit dem Willen, mit dem er vom Vater gewollt wird.“ . . . „Wie Gott ewig und von Natur gut ist, so hat der Vater ewig von Natur die Eigenschaft des Zeugens (ἀεὶ γεννητικὸς τῇ φύσει). Wenn man aber sagt, der Vater will den Sohn, und der Logos will den Vater, so drückt das keinen vorausgehenden Willensakt aus, sondern bezeichnet das Echte der Natur und das Eigene und die Aehnlichkeit des Wesens²⁾.“ Noch in n.

¹⁾ Vgl. auch oben S. 17f.

²⁾ Vgl. Kuhn, Dogmatik II. S. 464f. 466. 469 ff. 474 ff.

67 (p. 616): „Alles was der Vater hat, ist der Sohn; und nichts ist im Vater vor dem Logos.“ (πάντα ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ πατρὸς· καὶ οὐδὲν ἐν τῷ πατρὶ πρὸ τοῦ Λόγου.)

Unser menschliches Fassungsvermögen allerdings übersteigt der Begriff der ewigen Zeugung (— in gleicher Weise eben, wie der Begriff der anfanglosen Ewigkeit Gottes überhaupt). De decr. Nic. syn. n. 12 (p. 218): „Wir werden in der Zeit Väter unserer Kinder, da auch wir, da wir früher nicht waren, nachher geworden sind; Gott aber als der Ewige ist ewig Vater des Sohnes. Und die Entstehung der Menschen findet ihre Bestätigung aus denen, die gleicher Weise sind;“ (ἐκ τῶν ὁμοίως ὄντων ἔχει τὴν πίστιν, — d. h. hier können wir aus analogen Fällen das Verhältnis im einzelnen Falle erkennen, während das Verhältnis des Vaters zum Sohne in der Gottheit ein einzigartiges ohne Analogie ist.) „Da aber niemand den Sohn kennt als der Vater, und niemand den Vater als der Sohn, und wem es der Sohn offenbart (Matth. 11,27), darum haben die Heiligen, denen es der Sohn geoffenbart hat, uns ein Bild nach den sichtbaren Dingen gegeben, da sie sagen: ‚Der der Abglanz der Herrlichkeit ist und das Abbild seines Wesens‘ (Hebr. 1,3); und wiederum: ‚denn bei Dir ist die Quelle des Lebens, und in Deinem Lichte sehen wir das Licht‘ (Ps. 35,10); und da der Logos dem Volke Israel vorwirft: ‚Du hast verlassen die Quelle der Weisheit‘ (Bar. 3,12); das ist die Quelle, die da spricht: ‚mich haben sie verlassen, die Quelle des lebendigen Wassers‘ (Jer. 2,13). Wohl ist das Bild klein und allzu dunkel für unsere Sehnsucht; aber gleichwohl ist es möglich, daraus etwas die Menschennatur Uebersteigendes zu erkennen, so dass wir nicht glauben, die Zeugung des Sohnes sei der unsrigen gleich. Denn wer kann sich auch nur denken, dass der Abglanz einmal nicht gewesen sei, so dass der darnach die Keckheit haben könnte, zu sagen, der Sohn sei nicht ewig, oder er sei nicht gewesen, vor er gezeugt wurde? Oder wer ist im Stande, von der Sonne den Abglanz zu trennen, oder sich vorzustellen, dass die Quelle einmal vom Leben entblösst gewesen sei, so dass er in seiner Raserei sagen

könnte, aus nichts entstanden ist der Sohn — der da sagt: ‚Ich bin das Leben‘ (Joh. 14,6); oder dem Wesen des Vaters fremd — er, der da sagt: ‚wer mich sieht, sieht den Vater‘ (Joh. 14,9)? Um uns das zum Bewusstsein zu bringen, haben die heil. Schriftsteller uns solche Bilder gegeben.“

Or. I. c. Ar. n. 23 (p. 428): „Gott zeugt nicht wie die Menschen, sondern als Gott; denn Gott ahmt nicht einen Menschen nach; sondern vielmehr Gottes wegen, der im eigentlichen Sinne und allein wahrhaft Vater seines Sohnes ist, wurden auch sie Väter der eigenen Kinder genannt. Denn aus ihm wird alle Vaterschaft im Himmel und auf Erden genannt (Eph. 3,15).“ — De decr. Nic. syn. n. 10 (p. 217): Alle anthropopathischen Vorstellungen von der Zeugung des Sohnes sind zu verbannen. „Denn Gott ist nicht wie ein Mensch, wie auch die Menschen nicht sind wie Gott. Denn die Menschen wurden aus irdischem Stoffe, aus leidensfähigem, geschaffen; Gott aber ist immateriell und körperlos. (οἱ μὲν γὰρ ἐξ ὕλης καὶ ταύτης οὐσης παθητικῆς ἐκτίσθησαν· ὁ δὲ θεὸς ἄϋλος καὶ ἀσώματος.)“ . . . n. 11 (p. 217s.): „So ist anders die Geburt der Menschen, und anders der Sohn aus dem Vater. Denn die von Menschen Erzeugten sind gewissermassen Teile der Zeugenden, da auch die Natur der Körper selbst keine einfache ist, sondern im Fluss, und aus Teilen zusammengesetzt. ἀπορρέουσί τε ἄνθρωποι γεννῶντες, καὶ πάλιν ἐπιρρεῖ τὰ ἐκ τῶν τροφῶν εἰς αὐτοὺς εἰσαγόμενα· darum werden auch die Menschen mit der Zeit vieler Kinder Väter. Gott aber, der ungeteilt ist (ἀμερῆς ὢν), ist ungeteilt und leidenslos (ἀμερίστως καὶ ἀπαθής) der Vater des Sohnes¹⁾. . . . Und weil er einfach ist von Natur, so ist er Vater des einen und einzigen Sohnes. (ἁπλοῦς δὲ ὢν τὴν φύσιν,

¹⁾ Vgl. die Expositio fidei, n. 1 (p. 99): . . . καὶ εἰς ἓνα μονογενῆ Λόγον, σοφίαν, υἱόν, ἐκ τοῦ πατρὸς ἀνάρχως καὶ αἰδίως γεγεννημένον, Λόγον δὲ οὐ προφορικόν, οὐκ ἐνδιάθετον, οὐκ ἀπόρροϊαν τοῦ τελείου, οὐ τμησιν τῆς ἀπαθοῦς φύσεως, οὔτε προβολήν, ἀλλ’ υἱὸν αὐτοτελεῆ, ζῶντά τε καὶ ἐνεργοῦντα, τὴν ἀληθινὴν εἰκόνα τοῦ πατρὸς, ἰσότημον καὶ ἰσόδοξον.

ένος καὶ μόνου τοῦ υἱοῦ πατὴρ ἐστὶ.) Denn darum ist er auch der Eingeborene, und allein im Schoße des Vaters, und darum zeigt der Vater, dass er allein aus ihm (dem Vater) sei, da er sagt: Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe. (Matth. 3,17.)“ — Or. I. c. Ar. n. 16 (p. 421): Das Zeugen Gottes ist kein Leiden und keine Teilung (οὐ πάθος οὐδὲ μερισμός) des göttlichen Wesens. „Sondern weil wir das Echte und Wahrhaftige und Eingeborne aus Gott erkennen, darum glauben wir so“ (dass dies der Sohn Gottes ist). (τὸ γνήσιον καὶ τὸ ἀληθινὸν καὶ τὸ μονογενὲς τοῦ Θεοῦ γινώσκοντες, οὕτω πιστεύομεν.) „Wenn es nun so klargemacht und dargelegt ist, dass das aus dem Wesen des Vaters Gezeugte der Sohn ist, so kann es ferner nicht zweifelhaft sein, sondern ist es offenbar, dass das die Weisheit und der Logos des Vaters ist, in dem und durch den er Alles schafft und macht. Und das ist sein Abglanz, in dem er Alles erleuchtet und sich offenbart wem er will. Das ist sein Abbild und Ebenbild, in dem er angeschaut und erkannt wird, weil auch er und der Vater Eins sind; denn wer ihn sieht, sieht auch den Vater. Das ist Christus, in dem er Alles erlöst und wiederum die neue Schöpfung gewirkt hat.“

Sobald man nur den Logos als den wahrhaften Sohn Gottes erkannt hat, so ist darin implicite alles Andere schon sicher gegeben. Ohne diese Erkenntnis aber gibt es überhaupt kein Christentum; man muss sich nur darüber klar sein. De decr. Nic. syn. n. 6 (p. 213) wird der uneigentliche und der eigentliche Begriff des Wortes „Sohn“ gegen die Arianer auseinandergesetzt. Im uneigentlichen Sinne ist in der hl. Schrift z. B. Deut. 14,1, Jes. 1,2, Joh. 1,12 von Söhnen Gottes die Rede. Wenn Christus nur so der Sohn Gottes wäre, „wie die, welche aus der Besserung ihres Wandels sich die Gnade des Namens erwerben, und die Macht empfangen, Kinder Gottes zu werden, . . . so würde er sich von uns nicht zu unterscheiden scheinen, und wäre auch nicht der Eingeborene, wenn auch er die Benennung ‚Sohn‘ durch Verdienste (ἐξ ἀρετῆς) bekommen hätte. (Dabei macht es dann, nach der Ansicht des hl. Athanasius,

auch keinen grossen Unterschied mehr, ob man sich Christus dann nur als blossen Menschen, oder als Incarnation des arianischen Mittelwesens dächte.) „Wenn er auch, wie sie sagen, in Folge des göttlichen Vorauswissens, dass er so sein werde, den Namen und die Herrlichkeit des Namens vorausgenommen und gleich bei seiner Entstehung empfangen hätte, so wird er sich dabei doch keineswegs unterscheiden von denen, die nach den Taten den Namen empfangen, so lange nur bezeugt würde, dass auch er auf diese Weise Sohn sei.“ n. 10 (p. 217): Der Logos ist aber eben nicht in dieser Weise, sondern im eigentlichen Sinne der Sohn Gottes, wie Isaak der Sohn Abraham's. „Denn was aus Einem von Natur gezeugt wird und nicht von aussen erworben, das kennt die Natur als Sohn.“

Die wahre Sohnschaft des Logos wird abermals in Or. II. c. Ar. n. 23 (p. 490) verteidigt, gegen den arianischen Satz, der Sohn sei ein Geschöpf, „aber nicht wie eines der Geschöpfe.“ Damit widerspricht der Arianismus der heil. Schrift selbst, wo der Vater ihn als seinen eigenen und eingebornen Sohn bezeugt. Ps. 2,7: „Du bist mein Sohn.“ Matth. 3,17: „Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe.“ „Darum dienten ihm auch die Engel (Matth. 4,11), als einem von ihnen Verschiedenen, und wird er von ihnen angebetet, nicht als ob er (nur) grösser an Herrlichkeit wäre, sondern weil er wesensverschieden ist von allen Geschöpfen und auch von ihnen, und allein der eigene Sohn des Vaters dem Wesen nach (ὡς ἄλλος παρὰ πάντα τὰ κτίσματα καὶ παρ' ἐκείνους ὢν, μόνος δὲ τοῦ πατρὸς ἴδιος ὢν κατ' οὐσίαν υἱός). Denn wenn er nur seiner grössern Herrlichkeit wegen angebetet würde, so müsste ja immer jeder Geringere den Höhern anbeten. Aber das ist nicht so: ein Geschöpf betet nicht ein anderes Geschöpf an, sondern der Knecht den Herrn, und das Geschöpf Gott.“ Nur Gott darf angebetet werden; Hinweis auf Apg. 10,26 und Apok. 22,9.

Wie der Begriff des Sohnes Gottes, dem Wesen Gottes entsprechend, nicht anders zu denken ist, als dass der Sohn wesensgleich mit dem Vater ist, und dass er der Eingeborn-

borene ist, so führt auch der Begriff des Logos, des Wortes Gottes¹⁾, auf dasselbe Resultat. Or. II. c. Ar. n. 35 (p. 503s.): Weil Gott nicht nach Menschenart beschaffen ist, sondern absolutes ewiges Sein hat, (ὃν ἐστὶ καὶ αἰεὶ ἐστὶ), „darum hat auch sein Wort absolutes Sein und ist ewig beim Vater (ὃν ἐστὶ καὶ ἀϊδίως ἐστὶ μετὰ τοῦ πατρός), wie der Abglanz des Lichtes. Das Wort der Menschen ist aus Silben zusammengesetzt, und es lebt weder, noch wirkt es etwas, sondern es ist nur der Ausdruck der Gedanken des Redenden, und es gieng nur aus und vorüber und erscheint nicht mehr, da es auch überhaupt nicht war, ehe es gesprochen wurde. Darum lebt das Wort der Menschen weder, noch wirkt es etwas, noch ist

¹⁾ Nach Döllinger, Christentum und Kirche, 2. Aufl. 1868, S. 168f., heisst Logos im Sinne des hl. Apostels Johannes nur „das Wort“, nicht „die Vernunft“. „Der Sohn“, definiert Döllinger hier, „ist das „Wort“, weil, wie dieses die Ausprägung des Gedankens, so er der Abdruck vom Wesen des Vaters, der Abglanz seiner Herrlichkeit ist, aber vom Vater das Dasein hat, wie der Sprechende das Wort als den Ausdruck seines Gedankens erzeugt.“ Nur äusserlich etwas verschieden, im Wesen der Sache aber damit übereinstimmend ist die Definition, die Kuhn, Dogmatik II. S. 59, vom Johanneischen Logosbegriff gibt: „Das Wort Gottes, durch welches alle Dinge in's Dasein gerufen sind und darin erhalten werden, ist nicht blos der äussere Ausdruck des göttlichen Gedankens und Willens, sondern dieser Gedanke selbst in eigener Wesenheit, die hypostasierte Weisheit Gottes als Vermittlerin der göttlichen Welterschöpfung und Regierung. Hiernach fasst der Begriff des Logos beide Bedeutungen in sich, die ursprüngliche und die abgeleitete.“ U. s. w. — Während Athanasius in der oben mitgeteilten Beweisführung die Bedeutung „Wort“ festhält, ist es sonst nicht in allen Fällen ganz klar, an welche Bedeutung des Wortes „Logos“ er bei der jedesmaligen Anwendung desselben denkt; in dem Buche κατὰ Ἑλλήνων spielt die neuplatonische Logosidee in sofern etwas mit herein, als Athanasius sich hier mit derselben auseinandersetzt. — Erwähnt sei hier noch, dass Athanasius die Stellen des Alten Testaments, wo vom „Worte Gottes“ die Rede ist, ohne weiteres auf den Logos zu beziehen geneigt ist. So Jes. 40,8: ὁ λόγος τοῦ θεοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα. Ps. 106,20: ἀπέστειλε τὸν λόγον αὐτοῦ καὶ ἰάσατο αὐτούς. Aber auch im Neuen Testament: Luc. 1,2: οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γερόμενοι τοῦ λόγου. Act. 10,36: τὸν λόγον ἀπέστειλε τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ, εὐαγγελιζόμενος εἰρήνην διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ.

es überhaupt ein Mensch; dies verhält sich mit ihm aber so, weil ja auch der Mensch, der es zeugt, seiner Natur nach aus dem Nichtseienden stammt (*ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἔχει τὴν φύσιν*). Das Wort Gottes aber ist nicht, wie vielleicht einer sagen möchte, *λόγος προφορικός*¹⁾, noch ist der Sohn ein Schall von Worten, noch das Befehlen Gottes; sondern wie der Abglanz des Lichtes, so ist er vollkommenes Erzeugtes aus dem Vollkommenen. Darum ist er auch Gott, Ebenbild Gottes: „und Gott war das Wort,“ steht geschrieben.“ Seine Wirksamkeit ist geschildert Hebr. 4,12. 13. „Schöpfer also ist es, und ohne dasselbe ist nichts geworden, noch ist es möglich, dass etwas werde ohne dasselbe.“ n. 36. Weiter in das Wie des Geheimnisses eindringen zu wollen, wäre frevelhafter Vorwitz; denn das ist „etwas Unaussprechliches und der Wesenheit Gottes Eigenes, nur ihm und dem Sohne bekannt.“ . . . Der Mensch bringt viele Worte hervor, die hervorgebracht werden und vergehen; „das Wort Gottes aber ist eines und dasselbe; und wie geschrieben steht: „das Wort Gottes bleibt in Ewigkeit“ (Ps. 118,89), ist es unwandelbar, nicht vor oder nach einem andern, sondern immer dasselbe. Denn da Gott Einer ist, so muss auch sein Ebenbild eines sein, und eines sein Wort, und eine seine Weisheit.“²⁾

Näheres Eingehen darauf finden wir auch noch De decr. Nic. syn. n. 16s. (p. 222s.): Gott kann nur ein Wort haben, denn eines genügt, „die ganze Schöpfertätigkeit

¹⁾ Gegensatz zu *λόγος ἐνδιάθετος*, in der stoischen Philosophie. Auch in der Expos. fidei (p. 99): *πιστεύομεν . . . εἰς ἓνα μονογενῆ Λόγον, . . . λόγον δὲ οὐ προφορικόν, οὐκ ἐνδιάθετον*. (Vgl. S. 42.) Diese Stelle richtet sich gegen die arianische Unterscheidung des in Gott immanenten Logos von dem geschaffenen Mittelwesen, das sich in der Schöpfung und Menschwerdung offenbare. Ueber den Kampf des hl. Athanasius gegen diese arianische Annahme eines doppelten Logos vgl. Atzberger, Logoslehre des hl. Athan., S. 71 ff. — Ueber die christliche Auffassung des *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός*, wie sie Theophilus von Antiochien in die christliche Theologie einführte, vgl. Kuhn, Dogm. II. S. 149 ff., besonders S. 153—155.

²⁾ Vgl. n. 27 (p. 495): *οὐ πολλοὶ λόγοι, ἀλλὰ μόνος εἰς τοῦ ἐνὸς πατρὸς Λόγος, καὶ μία τοῦ ἐνὸς Θεοῦ εἰκὼν ἐστίν*.

aus dem Willen des Vaters und seine Vorsehung zu erfüllen. Denn wenn er viele Worte reden würde, so wäre das ein Beweis von der Schwäche aller,“ weil dann eben anzunehmen wäre, dass sie einander zu ihrer Ergänzung bedürften, indem jedes einzelne das eben nicht leisten könnte, wofür das andere da wäre (ἐκάστου λειπομένου τῆς τοῦ ἑτέρου χρείας). „Dass aber Gott nur ein Wort gebraucht, wie es in Wahrheit ist, das zeigt einerseits die Macht Gottes, andererseits die Vollkommenheit des aus ihm stammenden Wortes, sowie auch das fromme Verständnis derer, die so denken.“ n. 17 erweist sodann die Identität der Begriffe „Wort Gottes“ und „Sohn Gottes“: „Wenn Gott überhaupt Vater eines Wortes ist, warum sollte dann nicht auch der Erzeugte Sohn sein? Und wiederum, wer kann Sohn Gottes sein, als sein Wort? Denn nicht viele Worte sind ja, damit nicht jedes mangelhaft sei, sondern eines ist das Wort, damit es in seiner Einzigkeit vollkommen sei (ἵνα τέλειος μόνος αὐτός), und weil, da Gott Einer ist, auch sein Ebenbild eines sein muss, welches der Sohn ist. Denn der Sohn Gottes, wie wir aus der hl. Schrift selbst lernen, ist das Wort Gottes, und die Weisheit, und das Ebenbild, und die Hand, und die Kraft; (d. h. alle diese Ausdrücke sind nicht Bezeichnungen für Verschiedenes, sondern alle für den Sohn Gottes, die zweite Person in der Gottheit); denn eines ist das aus Gott Erzeugte, und diese (verschiedenen Ausdrücke) kennzeichnen die Zeugung aus dem Vater. Wenn du den Sohn nennst, so bezeichnest du ihn als das, was von Natur aus dem Vater ist; wenn du das Wort im Sinne hast, so denkst du wiederum an das was aus ihm (dem Vater) und untrennbar von ihm ist; und wenn du die Weisheit nennst, so denkst du wiederum nicht weniger an das, was nicht von aussen, sondern aus ihm und in ihm ist; und wenn du die Ausdrücke Kraft und Hand gebrauchst, so nennst du wiederum das Eigene des Wesens; und wenn du das Ebenbild nennst, so bezeichnest du den Sohn; denn was kann Gott ähnlich sein, als das aus ihm Erzeugte? Es ist klar: was durch das Wort geworden ist, das ist

durch die Weisheit gegründet; und was in der Weisheit gegründet ist, das Alles ist mit der Hand gemacht, und durch den Sohn geworden. Und den Glauben daran haben wir nicht von aussen her (ἐξωθεν), sondern aus der heil. Schrift.“ (Dazu wird citiert: Jes. 48,13 und 51,16 von der „Hand Gottes“; Ps. 103,24 und Sprichw. 3,19 von der „Weisheit Gottes“; dann ferner:) „Johannes aber, der da wusste, dass die Hand und die Weisheit das Wort sind, verkündete das Evangelium: ‚Im Anfange war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort; dieses war im Anfange bei Gott. Alles ist durch dasselbe geworden, und ohne dasselbe ist nichts geworden.‘ Und der Apostel, der sah, dass die Hand, die Weisheit, das Wort der Sohn selbst sei, sagt (Hebr. 1,1f.): ‚Nachdem Gott mannigfaltig und auf vielerlei Art einst zu den Vätern in den Propheten gesprochen hatte, sprach er am Ende dieser Tage zu uns in seinem Sohne, den er setzte zum Erben über Alles, durch den er auch die Welten geschaffen hat.‘ Und wiederum (1 Kor. 8,6): ‚Ein Herr Jesus Christus, durch den Alles ist, und wir durch ihn.‘“ Ferner Kol. 1, 12—17, wo der Sohn das Ebenbild des unsichtbaren Gottes heisst, in dem Alles geschaffen wurde.

Die Einheit Gottes des Dreieinigen setzt notwendig die Wesensgleichheit der drei Personen, also einmal des Sohnes mit dem Vater voraus. De synodis n. 52 (p. 765): „Wenn wir, da wir den Vater und Sohn bekennen, damit zwei Prinzipien oder zwei Götter meinen, wie Marcion und Valentinus, oder dass der Sohn eine andere Art und Weise der Gottheit habe und nicht Ebenbild und Abbild des Vaters sei, weil er aus ihm erzeugt ist: dann mag er unähnlich (ἀνόμοιος) sein; denn solcherlei Wesenheiten sind ganz und gar einander fremd. Wenn wir aber als eine und einzige Gottheit die des Vaters wissen, und dass der Sohn dessen Logos und Weisheit ist: so sprechen wir in diesem Glauben nicht von zwei Göttern, sondern erkennen die Einheit des Sohnes mit dem Vater, nicht durch Aehnlichkeit der Lehre, sondern dem Wesen nach und in Wahrheit.“

Or. III. c. Ar. n. 3 (p. 552s.) wird die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater aus dem Worte des Herrn, Joh. 14,10, dargetan: „Ich bin im Vater, und der Vater in mir.“ . . . „Der Sohn ist im Vater, da das ganze Sein des Sohnes eigen vom Wesen des Vaters ist (τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας ἴδιον), wie der Abglanz aus dem Lichte, und der Fluss aus der Quelle, so dass, wer den Sohn sieht, das Eigene vom Vater sieht, und begreift, dass das Sein des Sohnes, wie es aus dem Vater ist, so auch im Vater ist (ὥστε τὸν ὁρῶντα τὸν υἱὸν ὁρᾶν τὸ τοῦ πατρὸς ἴδιον, καὶ νοεῖν ὅτι τοῦ υἱοῦ τὸ εἶναι ἐκ τοῦ πατρὸς ὄν, οὕτως ἐν τῷ πατρὶ ἐστίν). Es ist aber auch der Vater im Sohne, eben weil der Sohn das Eigene aus dem Vater ist, wie im Abglanz die Sonne ist, und in der Vernunft der Geist (ἐν τῷ λόγῳ ὁ νοῦς), und im Flusse die Quelle. Denn so sieht der, der den Sohn sieht, das Eigene vom Wesen des Vaters, und erkennt, dass der Vater im Sohne ist. Denn da die Natur (εἶδος) und die Gottheit des Vaters das Sein des Sohnes ist, so ist folgerichtig der Sohn im Vater und der Vater im Sohne. Darum sprach er, nachdem er früher gesagt hatte: ‚Ich und der Vater sind Eins‘ (Joh. 10,30), auch das Wort: ‚Ich bin im Vater, und der Vater in mir,‘ um die Identität der Gottheit und die Einheit des Wesens zu zeigen (ἵνα τὴν μὲν ταυτότητα τῆς θεότητος, τὴν δὲ ἐνότητα τῆς οὐσίας δειξῇ).“

Ein weiteres Beweismoment gegen die Arianer ist die von dem christlichen trinitarischen Gottesbegriff geforderte, damit notwendig gegebene Unveränderlichkeit des Logos, gegen die Lehre der Arianer von der durch den freien Willen bedingten Veränderlichkeit ihres Logos. Or. I. c. Ar. n. 35 (p. 439s.): „Wenn der Logos wandelbar und veränderlich ist, wo wird er dann zur Ruhe kommen, oder wo wird sein Fortschreiten ein Ende haben? Oder wie kann der Veränderliche dem Unveränderlichen ähnlich sein? Und wie kann der, der den Veränderlichen gesehen hat, glauben, er habe den Unveränderlichen gesehen? Und welchen Zustand muss er da gerade erreicht haben, wenn man den Vater in ihm soll sehen können? Denn offenbar

wird man nicht immer in ihm den Vater sehen, wenn sich ja der Sohn immer verändert und von wandelbarer Natur ist. Denn der Vater ist unveränderlich und unwandelbar und immer ganz auf gleiche Weise und derselbe; wenn aber der Sohn nach ihrer Meinung veränderlich ist und nicht immer derselbe, sondern von einer immer sich wandelnden Natur, wie kann er dann das Ebenbild des Vaters sein, wenn er ihm nicht in der Unveränderlichkeit ähnlich ist? Und wie ist er überhaupt im Vater, wenn er eine Wahlfreiheit hat, die sich nach beiden Seiten wenden kann (ἀμφίβολον ἔχων τὴν προαίρεσιν)? Und dann, wenn er veränderlich ist, und jeden Tag fortschreitet, so ist er auch noch nicht vollkommen.“ Wenn aber der Sohn aus dem Wesen des Vaters ist, „so muss, da das Wesen des Vaters unveränderlich ist, auch das eigene Erzeugte aus seinem Wesen unveränderlich sein.“ n. 36: „Unwandelbar also ist das Ebenbild des unveränderlichen Gottes: Jesus Christus, gestern und heute, derselbe auch in Ewigkeit.“ (Hebr. 13,8.) Daran ist auch bei der Incarnation festzuhalten. . . . Das ist eben wiederum der Unterschied der Kreatur vom Logos. Das ἐξ οὐκ ὄντων zum Sein Geschaffene ist seiner Natur nach wandelbar. „Der Sohn aber, der aus dem Vater ist und eigen seinem Wesen (καὶ τῆς οὐσίας αὐτοῦ ἴδιος), ist unwandelbar und unveränderlich, wie der Vater selbst. Denn es ist ruchlos, zu sagen, aus dem Wesen des Unveränderlichen werde ein veränderlicher Logos und eine wandelbare Weisheit gezeugt. . . . Was sich verändert und wandelt und nicht bei Einem und demselben Bestand hat, wie kann das wahr sein? Und der Herr sagt doch: Ich bin die Wahrheit.“

In dem Traktat In Matth. 11,22 wird zur Widerlegung der Arianer und zum Erweis der ewig gleichen Macht des Sohnes mit dem Vater das Wort des Herrn, Joh. 16,15 beigezogen: „Alles was der Vater hat, ist mein.“ n. 3 (p. 105s.): . . . „Man muss die Genauigkeit des Wortes bewundern: Er sagte nicht: Alles was der Vater hat, hat er mir gegeben, damit es nicht so hingestellt würde, als ob er es einmal nicht gehabt hätte; sondern: es ist mein. Denn da dies Alles in der Macht des Vaters ist, ist es in

gleicher Weise auch in der des Sohnes.“ Was ist das nun aber? Keineswegs ist die Schöpfung gemeint, wie die Arianer die Stelle verstanden, dass der Vater dem Sohne die Herrschaft über diese übergeben habe, sondern das ewige Wesen der Gottheit, das der Sohn ebenso von Ewigkeit hat, wie der Vater. Ebenso verwerflich ist es, wenn die Arianer im Anschluss an Matth. 11,22 und Joh. 5,22 behaupten, damit, dass der Vater Alles Christus übergeben habe, habe er selbst sich von der Herrschaft der Welt und vom Gericht zurückgezogen. So scheiden sie den eingebornen Sohn, den von Natur untrennbar mit ihm Vereinigten (τὸν ἀχώριστον τῇ φύσει), von Gott dem Vater ab, als ob das Licht von der Sonne geschieden werden könnte, und nicht vielmehr von Natur (φυσικῶς) in ihr wäre, um das arme sinnliche Bild auf die unbegreifliche Wesenheit des dreieinigen Gottes anzuwenden. n. 4. Also in Folge der untrennbaren Einheit hat der Sohn Alles, was der Vater hat, was im Wesen des Vaters liegt. Demnach, wenn es frevelhaft wäre, vom Vater zu sagen, er sei ein Geschöpf, oder er sei zu einer Zeit nicht gewesen, so ist es gleichermassen frevelhaft, das vom Sohne zu sagen. „Denn was der Vater hat, das hat auch der Sohn; und wer den Sohn ehrt, der ehrt den Vater, der ihn gesandt hat; und wer den Sohn aufnimmt, der nimmt mit ihm den Vater auf (Matth. 10,40); und wer den Sohn sieht, sieht den Vater (Joh. 14,9).“ Aus diesen Erwägungen also widerlegen sich die arianischen Blasphemieen gegen den Sohn Gottes. „Vielmehr wie im Vater das Immerwährende, das Unsterbliche, das Ewige, das Ungeschaffensein ist, so muss man auch vom Sohne denken; wie geschrieben steht: ‚wie der Vater das Leben in sich selbst hat, so gab er auch dem Sohne, das Leben in sich selbst zu haben‘ (Joh. 5,26).“ (Wenn es heisst: „er gab,“ so ist damit nicht gesagt, der Sohn habe das zuvor nicht gehabt und erst empfangen, sondern es heisst so, ἵνα τὸν διδόντα πατέρα δείξῃ, d. h. um auszudrücken, dass eben der Vater die Quelle und das Prinzip ist.) „Wie im Vater, so ist auch im Sohne das Leben, und dadurch soll (in dem angeführten Worte des Herrn) das Untrennbare und Ewige (des

Sohnes) gelehrt werden.“ (Aber ebenso ist hinwiederum der reale persönliche Unterschied des Sohnes vom Vater in denselben Worten des Herrn bezeugt:) „Darum sagte er auch bestimmt: ‚Alles was der Vater hat,‘ um so durch die Nennung des Vaters zu verhüten, dass man glaube, er selbst sei der Vater. Denn er sagte nicht: ‚ich bin der Vater‘, sondern: ‚Alles was der Vater hat.‘“

Um uns nochmals im Gegensatze zur häretischen Negation alle Punkte der positiven orthodoxen Lehre zu vergegenwärtigen, wollen wir noch die in dem Rundschreiben an die Bischöfe von Aegypten und Libyen vom Jahre 356 gegebene zusammenhängende Abweisung der einzelnen Positionen der Arianer uns vorführen (Epist. encycl. ad episc. Aeg. et Lib. n. 13ss., p. 282ss.), wo Athanasius die Bischöfe mit den arianischen Sätzen bekannt macht, und ihnen zeigt, wie dieselben alle im Widerspruch mit den klaren Worten der heil. Schrift stehen.¹⁾ Die

¹⁾ Um die arianischen Sätze in ihrem Zusammenhange vorzuführen, halte ich es nicht für unzweckmässig, hier die Darstellung der arianischen Lehre mitzuteilen, die der Bischof Alexander von Alexandrien, der Amtsvorgänger des heil. Athanasius, in seiner Encyclica an die Bischöfe, n. 2 (in der Benediktinerausg. der Opera Athan. T. I. p. 397) gegeben hat: „Nicht immer war Gott Vater, sondern es war eine Zeit, da Gott nicht Vater war. Nicht immer war der Logos Gottes, sondern er ist aus nichts geworden (ἐξ οὐκ ὄντων γέγονεν); denn der seiende Gott hat den nicht Seienden aus dem nicht Seienden geschaffen; darum war auch eine Zeit, da er nicht war (ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν). Denn ein Geschöpf ist der Sohn; und weder ist er dem Wesen nach dem Vater ähnlich, noch wahrhaft und von Natur der Logos des Vaters, noch dessen wahrhafte Weisheit; sondern eines der Geschöpfe und gewordenen Wesen ist er; und nur uneigentlich (καταχρηστικῶς) heisst er Logos und Weisheit, während auch er geworden ist durch den eigenen Logos Gottes und die Weisheit in Gott, in der Gott Alles und auch ihn gemacht hat. Darum ist er auch veränderlich und wandelbar von Natur, wie auch alle vernunftbegabten (logischen) Geschöpfe (πάντα τὰ λογικά); denn fremd und verschiedenartig und geschieden ist der Logos vom Wesen Gottes. Und unaussprechlich (ἄρρητος) ist der Vater dem Sohne; denn weder erkennt der Logos den Vater vollkommen und genau, noch kann er ihn vollkommen schauen. Denn auch sein eigenes Wesen kennt der Sohn nicht (ἐαυτοῦ τὴν οὐσίαν οὐκ οἶδεν ὥς ἐστι); denn unsertwegen ist er geschaffen, damit Gott uns durch ihn wie durch ein Werk-

massgebenden Bibelstellen sind: Joh. 1,1: „Im Anfang war das Wort.“ (Dagegen die Arianer: „er war nicht, ehe er geschaffen wurde.“) 1 Joh. 5,20: „und wir sind in dem Wahrhaften, in seinem Sohne Jesus Christus; dieser ist der wahre Gott und das ewige Leben.“ (Die Arianer dagegen sagen, „Christus sei nicht wahrer Gott, sondern durch Participation, κατὰ μετοχήν, werde auch er wie Alles Gott genannt.“) Joh. 10,30: „Ich und der Vater sind Eins.“ Joh. 14,9: „wer mich sieht, sieht den Vater.“ Hebr. 1,3: „Welcher ist der Abglanz seiner Herrlichkeit und das Abbild seines Wesens.“ (Auch diese Worte stehen der arianischen Lehre entgegen. „Wer sieht auch nicht, dass der Abglanz vom Lichte untrennbar ist, und als das ihm Eigene von Natur mit ihm existiert, und nicht erst später dazu kam?“) „Weiter, da der Vater sagt: „dieser ist mein geliebter Sohn“ (Matth. 17,5), und da die hl. Schrift sagt, dieser sei das Wort des Vaters, in dem auch die Himmel gegründet wurden (Ps. 32,6), und schlechthin: „Alles ist durch ihn geworden“ (Joh. 1,3),“ da können die Arianer noch von einem andern Logos sprechen, der als wahrer Logos im Vater sei. — Joh. 14,10: „Ich bin im Vater und der Vater in mir.“ Joh. 1,3: „Alles ist durch ihn geworden, und ohne ihn ist nichts geworden.“ Hebr. 2,10: „Wegen dessen Alles und durch den Alles ist.“ — 1 Kor. 1,24: „Christus ist Gottes Kraft und Gottes Weisheit.“ (Also nicht, wie die Arianer wollen, eine von vielen Kräften Gottes.) Matth. 11,27: „Keiner kennt den Vater, ausser der Sohn.“ Joh. 6,46: „Keiner hat den Vater gesehen, ausser der, der vom Vater ist.“ Der Sohn erkennt den Vater vollkommen, Joh. 10,15: „Wie mich der Vater kennt und ich den Vater kenne.“ Joh. 1,1: „Im Anfange war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort.“ — „Darauf, dass sie sagen, der Sohn kenne sein eigenes Wesen nicht,

zeug schaffe; und er wäre überhaupt nicht in's Dasein getreten, wenn Gott nicht uns hätte schaffen wollen. Da fragte sie jemand, ob der Logos Gottes sich (zum Bösen) wenden könne (τραπῆναι), wie der Teufel dies tat; und sie scheuten sich nicht, zu sagen, das könne er; denn von wandelbarer Natur sei er, als ein Gewordener und Geschaffener.“

ist eine Antwort überflüssig, die ausgenommen, dass man sie für wahnsinnig erklären muss, wenn (nach ihrer Ansicht) der Logos sich selbst nicht kennen soll, der Allen die Erkenntnis des Vaters und seiner selbst mitteilt, und die tadelt, die sich selbst nicht kennen.“

Als den adäquatesten Ausdruck für das Verhältnis des Sohnes zum Vater hatte das ökumenische Konzil das Wort ὁμοούσιος, gleichen Wesens, in sein Symbolum gesetzt, (ὁμοούσιον τῷ πατρί), dieses Wort, das fortan im Kampfe des Christenglaubens gegen die arianische Häresie eine so grosse Rolle spielte. Wir wollen nun zum Abschluss der Logoslehre noch die gründlichen und allseitigen Erörterungen betrachten, die Athanasius in der Schrift De decr. Nic. syn. n. 19ss. (p. 224ss.) über den Sinn dieses Wortes, und die Gründe, welche die Väter von Nicäa zu dessen Aufnahme bestimmten, gibt. Sachlich wird ja wohl Alles aus dem Bisherigen schon klar geworden sein; aber bei der eminenten Wichtigkeit der Sache ist es nicht überflüssig, uns gerade auch noch die Erörterungen über das Wort als dogmatischen Terminus vorzuführen.¹⁾ Athanasius setzt hier auseinander, wie geradezu eine Notwendigkeit vorlag, einen so bestimmten Ausdruck zu nehmen, der gar keine Missdeutung und versteckte Ausflucht mehr übrig lassen konnte. Da die Synode, sagt Athanasius, um den gottlosen Redensarten der Arianer ein Ende zu machen, mit den Worten der hl. Schrift schreiben wollte, „der Sohn sei nicht ἐξ οὐκ ὄντων, sondern aus Gott, ἐκ τοῦ Θεοῦ, und er sei Logos und Weisheit, und nicht Kreatur, ἴδιον δὲ ἐκ τοῦ πατρὸς γέννημα:“ so gab dies den Eusebianern Spielraum, mit Bezugnahme auf 1 Kor. 8,6 und 2 Kor. 5,18 das ἐκ τοῦ Θεοῦ so zu nehmen, dass es keinen Unterschied des Sohnes von der Kreatur bezeichnet hätte. Dadurch wurden die Väter genötigt, sich bestimmter zu fassen, und für ἐκ τοῦ Θεοῦ zu schreiben, aus dem Wesen Gottes sei der Sohn (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ εἶναι τὸν υἱόν), „damit nicht

¹⁾ Vgl. Kuhn, Dogmatik II. S. 391 ff. Atzberger, Logoslehre d. hl. Athanasius, S. 81 ff.

das ἐκ τοῦ Θεοῦ gemeinsam und gleich bei dem Sohne wie bei den gewordenen Dingen angenommen werde, sondern damit man glaube, dass das Andere Alles Geschöpf sei, der Logos allein aber aus dem Vater.“ Das ἐκ τοῦ Θεοῦ, in den angeführten Stellen der Korintherbriefe von der Schöpfung gebraucht, will nur sagen, dass sie von Gott selbst geschaffen ist, in ihm den Grund ihres Daseins (nicht aber ihres Wesens) hat: „Weil, da Gott ist, Alles von ihm durch den Logos zum Dasein geschaffen wurde, da es früher nicht war, darum ist davon das Wort ἐκ τοῦ Θεοῦ gesagt.“ Um also von den geschaffenen Dingen den Sohn in nicht misszuverstehender Weise zu unterscheiden, wurde von ihm gesagt, was keinem der geschaffenen Dinge zukommt, er sei aus dem Wesen des Vaters. Uebrigens spricht auch gerade die missbrauchte Stelle 1 Kor. 8,6 den Unterschied klar genug aus, indem der Apostel nach den Worten, Alles sei aus Gott, fortfährt: „und ein Herr Jesus Christus, durch den Alles ist.“ Die Synode aber wählte also darum den nicht mehr zu missdeutenden Ausdruck ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς. n. 20. Da dann ferner die weiter vorgeschlagenen Ausdrücke, der Logos sei die wahrhafte Kraft und Ebenbild des Vaters, dem Vater in Allem durchaus ähnlich (ὅμοιον τε καὶ ἀπαράλλακτον κατὰ πάντα τῷ πατρὶ), den Eusebianern wiederum Spielraum liessen, ihnen ihren Sinn unterzulegen, so nötigte das das Konzil, statt dessen nochmals den nicht misszuverstehenden Gedanken aufzunehmen, und zu sagen, der Sohn sei dem Vater wesensgleich (ὁμοούσιον εἶναι τῷ πατρὶ τὸν υἱόν). Das Wort „ähnlich“, ὅμοιος, wäre eben ein ungenauer und, streng genommen, nicht entsprechender Ausdruck. Wo von Aehnlichkeit bei kreatürlichen Wesen gesprochen wird, können diese einander auch wieder unähnlich werden, wie die menschlichen Söhne ihren Vätern. „Da aber die Zeugung des Sohnes aus dem Vater nichts mit der menschlichen Natur gemein hat (ἄλλη παρὰ τὴν ἀνθρώπων φύσιν ἐστὶ), und da er nicht nur ähnlich, sondern auch untrennbar ist vom Wesen des Vaters, und Er und der Vater Eins sind, wie er selbst gesagt hat, und immer der Logos im

Vater ist und der Vater im Logos, wie der Abglanz bei dem Lichte:“ aus dieser Ueberzeugung heraus hat die ökumenische Synode das $\epsilon\upsilon\omicron\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ aufgenommen, welches eben das ausdrückt, und hat die direkt entgegenstehenden Aufstellungen der Arianer anathematisiert. n. 21. Aus dem Gesagten geht hervor, dass der Vorwand der Arianer ganz nichtig ist, sie verwerfen das Wort, weil es nicht in der hl. Schrift stehe. Dieser Ausdruck als solcher steht freilich nicht drin, aber er ist ja doch nur der bestimmteste theologische Terminus für die klare Lehre der heil. Schrift. n. 22. Gott ist nicht zusammengesetzt und hat nichts Fremdes an und um sich, was von aussen zu seinem unsichtbaren und unbegreiflichen Wesen hinzuträte, sondern er ist ein einfaches Wesen ($\acute{\alpha}\pi\lambda\omicron\upsilon\nu\ \tau\iota$). Wir können Gott seinem Wesen nach freilich nicht begreifen, aber wir wissen, dass er ist, und dass, wo in der hl. Schrift der Name Gottes genannt wird, eben sein unbegreifliches Wesen gemeint ist. Wenn also die Väter von Nicäa sagten, der Sohn sei „aus dem Wesen Gottes,“ so sagt das nichts Anderes, als „aus Gott,“ und ist nur klarer und bestimmter ausgedrückt, „da ja, wie gesagt, der Name Gott nichts Anderes bezeichnet als eben das Wesen des Seienden.“ „Wenn nun der Logos nicht so aus Gott wäre, dass er von Natur wahrer Sohn aus dem Vater ist, sondern wenn auch von ihm nur wie von allen Dingen gesagt wäre, er sei aus Gott, wie von den Geschöpfen, weil sie (von Gott) geschaffen sind: dann freilich ist er weder aus dem Wesen des Vaters, noch ist der Sohn selbst dem Wesen nach Sohn, sondern nur durch sein Verdienst ($\epsilon\grave{\iota}\grave{\varsigma}\ \acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\eta\varsigma$), wie wir, die wir aus Gnade Söhne genannt werden. Wenn aber der Sohn allein aus Gott ist, als echter Sohn, wie es in Wirklichkeit ist, so wird mit Recht auch gesagt, er sei aus dem Wesen Gottes.“ In n. 23 wird das noch am Bilde des Lichtes und des Abglanzes veranschaulicht. Es ist also auch gegen das Wort durchaus nichts einzuwenden, da es ja klar ist, was es sagen will, und wie es sich direkt gegen die Annahme einer Wesensverschiedenheit richtet. Und das Wort „ähnlich“ ist eben hiefür ungenügend. An Beispielen aus der Körperwelt wird gezeigt,

wie Dinge einander ähnlich scheinen können, die doch ihrem innern Wesen nach von einander verschieden sind (ἐτεροοούσια). „Wenn nun auch der Sohn in dieser Weise (dem Vater ähnlich) ist, dann mag er ein Geschöpf wie wir und nicht ὁμοούσιος sein; wenn aber der Sohn der Logos, die Weisheit, das Ebenbild des Vaters, der Abglanz ist, dann heisst er mit Recht ὁμοούσιος.“ n. 25. Aber auch den Ausdruck haben die Väter von Nicäa nicht neu gebildet. Den Ausdruck ἐκ τῆς οὐσίας gebraucht schon Theognostos (Vorsteher der Katechetenschule von Alexandrien seit ca. 282) in seinen Ὑποτυπώσεις, or. 7.¹⁾ Und der Bischof Dionysius von Alexandrien († 265) schrieb an Dionysius von Rom, dass auch er bekenne, τὸν Χριστὸν ὁμοούσιον εἶναι τῷ Θεῷ, wenn er auch das Wort in der heil. Schrift nicht gefunden habe.²⁾

Ein andermal ist in der Schrift De synodis n. 53 (vgl. auch schon die vorausgehenden Kapitel derselben) der Begriff des Wortes ὁμοούσιος, im Gegensatz zu dem Unzureichenden des Wortes ὅμοιος, ὁμοιοούσιος, entwickelt.³⁾ Von Aehnlichkeit, sagt Athanasius hier, „spricht man nicht in Bezug auf das innere Wesen der verglichenen Gegenstände (ἐπὶ τῶν οὐσιῶν), sondern in Bezug auf das äussere Aussehen und die Eigenschaften (ἐπὶ σχημάτων καὶ ποιότητων). Denn wo es sich um das Wesen handelt, wird nicht von Aehnlichkeit, sondern Identität gesprochen (ἐπὶ γὰρ τῶν οὐσιῶν οὐχ ὁμοιότης ἀλλὰ ταυτότης ἂν λεχθεῖη). Ein Mensch heisst einem andern Menschen ähnlich, nicht nach dem

¹⁾ Vgl. Möhler, Patrologie S. 671.

²⁾ Auch Origenes (Schol. in Matth. 28, n. 18) gebrauchte schon das Wort ὁμοούσιος „in der später kirchlich gewordenen Bedeutung,“ s. Atzberger, Logoslehre d. hl. Athan. S. 83.

³⁾ Zwar hat Athanasius, „wie er sich denn überhaupt in seinen Schriften höchst selten an eine bestimmte Redeweise auch in anderer Beziehung hielt“ (Möhler), auch das Wort ὅμοιος vom Verhältnis des Sohnes zum Vater gebraucht, da wo auf präzisen Ausdruck eben weniger ankam dem Zusammenhang nach, ebenso wie Hilarius das Wort similis. Vgl. Möhler, Athanasius, 2. Aufl. S. 509 Note.

Wesen, sondern nach Gestalt und Eigenart (οὐ κατὰ τὴν οὐσίαν, ἀλλὰ κατὰ τὸ σχῆμα καὶ τὸν χαρακτῆρα); denn dem Wesen nach sind sie gleicher Natur (ὁμοφυεῖς). Und wiederum sagt man nicht, ein Mensch sei einem Hunde unähnlich, sondern verschiedener Natur (ἐτεροφυής). Also auf der einen Seite: gleicher Natur und gleichen Wesens (τὸ ὁμοφυές καὶ ὁμοούσιον), auf der andern: verschiedener Natur und verschiedenen Wesens (τὸ ἐτεροφυές καὶ ἐτεροούσιον). Wer also sagt: „ähnlich dem Wesen nach“ (ὅμοιον κατ’ οὐσίαν), der gebraucht den Ausdruck „ähnlich“ im uneigentlichen Sinne. Denn die Aehnlichkeit ist eine Eigenschaft (ποιότης), welche zu dem Wesen hinzutreten kann. Das aber ist den Geschöpfen eigen; denn diese werden durch Participation (ἐκ μετοχής) Gott ähnlich; wie es heisst: „wenn es offenbar werden wird, werden wir ihm ähnlich sein.“¹⁾ Aehnlich nämlich nicht dem Wesen nach, sondern durch die Kindschaft, an der er uns Anteil gewährt. Wenn ihr nun saget, dass auch der Sohn das durch Participation sei, dann möge er von euch „ähnlichen Wesens“ (ὁμοιοούσιος) genannt werden. Dann aber, wenn er so heisst, ist er fürwahr nicht die Wahrheit, nicht das Licht, nicht von Natur Gott. Aber er ist nicht ἐκ μετουσίας, sondern von Natur und in Wahrheit Sohn, Licht, Weisheit, Gott. Da er es aber von Natur und nicht durch Participation ist, so kann er im eigentlichen Sinne nicht ὁμοιοούσιος genannt werden, sondern ὁμοούσιος.“²⁾ — Uebrigens ist es ja aber nicht das Wort als solches, woran Athanasius sich hängt, als ob es sich nur darum gehandelt hätte, sondern die Sache selbst gilt ihm mehr. Nach einer frühern Stelle derselben Schrift De synodis, n. 41 (p. 755s.) sieht er diejenigen nicht als Gegner an, die wie Basilius von Ancyra sonst das ganze Nicänische Konzil annehmen, nur wegen des Wortes ὁμοούσιος Bedenklichkeit hegen, und zwar aus Scheu vor

¹⁾ 1 Joh. 3,2: ἀγαπητοί, νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμεν, καὶ οὐπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα· οἶδαμεν δὲ ὅτι ἐὰν φανερωθῇ, ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα· ὅτι ὁψόμεθα αὐτὸν καθὼς ἐστι.

²⁾ Vgl. Kuhn, Dogmatik II. S. 372ff.

einem etwa damit zu verbindenden sabellianischen Sinne, und weil seiner Zeit die Väter von Antiochien das Wort gegen den Samosatener verworfen hatten; das erstere Bedenken ist durch alle die angeführten Erörterungen beseitigt, dem letztern gegenüber wird in n. 45 de syn. gezeigt, wie dort das Wort in einem ganz andern Sinne verworfen wurde.¹⁾ Weiterhin hat dann Athanasius bei den Versuchen zur Wiedervereinigung der zur Kirche zurückkehrenden Semiarianer seit der Synode von Alexandrien 362 zur Genüge gezeigt, dass er, wo man in der Sache einig war, die Einheit im Glauben höher hielt, und sie um eines Wortes willen nicht vereiteln wollte. Aber den Arianern gegenüber handelte es sich ja eben nicht um ein blosses Wort, sondern um die Sache.

Kürzere Auseinandersetzungen ähnlicher Art über das *ὁμοούσιος* finden sich noch in der Epist. II. ad Serap. n. 5 und 6 (p. 686s.), und: Ad Afros episc. epist. n. 5 und 6 (p. 895s.)

3) Gott der heil. Geist.

In der Auslegung des Glaubensbekenntnisses, *ἐρμηνεία εἰς τὸ σύμβολον*, T. I. p. 1276 (bei Migne II. p. 1232), spricht Athanasius als den Glauben der Kirche vom heil. Geiste aus: „Und wir glauben an den heil. Geist, der nicht fremd ist dem Vater und Sohne, sondern wesensgleich dem Vater und Sohne, an den Ungeschaffenen, den Vollkommenen, den Parakleten, der gesprochen hat im Gesetz und in den Propheten und in den Evangelien, der herabstieg über den Jordan, der den Aposteln verkündigte, der in den Heiligen wohnt. . . . Die aber sagen, . . . dass es eine Zeit gab, da der heil. Geist nicht war, oder dass er aus nichts geworden sei, oder die sagen, der Sohn Gottes oder der heil. Geist sei aus einer andern Substanz oder Wesenheit (*ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας*), veränderlich oder wandelbar, diese anathematisieren wir, weil unsere Mutter, die katholische und apostolische Kirche, sie anathematisiert.“

¹⁾ Vgl. darüber Kuhn, Dogmatik II. S. 310ff.

Das Wesentliche, was der christliche Glaube über den heil. Geist sagt, ist also, dass er als gleicher Gott von Ewigkeit wesensgleich mit dem Vater und dem Sohne ist. Alles Andere ist theologische Spekulation. Dies spricht Athanasius öfter aus, z. B. Epist. I. ad Serap. n. 17 (p. 665): „Es genügt zu erkennen, dass der Geist keine Kreatur ist, und nicht zu den Geschöpfen gezählt wird; denn nichts Fremdes wird der Trinität beigemenget, sondern unteilbar ist sie und ähnlich sich selber (ἁδιαίρετος καὶ ὁμοία ἑαυτῇ). Das genügt für die Gläubigen.“ Ebenso Epist. IV. ad Serap. n. 7 (p. 701): „Es genügt, wenn ihr glaubet, dass der Geist kein Geschöpf ist, sondern der Geist Gottes, und in ihm (in Gott) eine Dreiheit, Vater und Sohn und heil. Geist.“¹⁾

Wir wollen nun die Hauptstellen betrachten, in denen Athanasius diesen Glaubensinhalt theologisch weiter ausführt.²⁾ Epist. I. ad Serap. n. 21 (p. 670): „Wie der Sohn, der im Vater ist, und in dem der Vater ist, kein Geschöpf ist, sondern eigen dem Wesen des Vaters; . . . so ist es frevelhaft, den Geist, der im Sohne ist, und in dem der Sohn ist, den Geschöpfen zuzuordnen, und ihn vom Logos zu trennen und die Trinität unvollkommen zu machen.“ Ib. n. 25 (p. 673 s.): „Wenn der Sohn, da er aus dem Vater ist, seinem Wesen eigen ist, so ist notwendig auch der Geist, der aus Gott genannt wird, dem Wesen nach dem Sohne eigen (ἴδιον κατ' οὐσίαν τοῦ υἱοῦ). Da der Herr der Sohn ist, so heisst darum der Geist Geist der Kindschaft (πνεῦμα υἱοθεσίας). Und wiederum, da der Sohn die Weisheit und die Wahrheit ist, so steht geschrieben, dass der Geist der Geist der Weisheit und der Wahrheit sei. (Jes.

¹⁾ Vgl. Langen, die Trinitar. Lehرداریenz, S. 9.

²⁾ Ich stelle nur die positiven Momente zusammen, da damit der häretische Gegensatz von selbst darniederfällt. Von dem Kampf des hl. Athanasius gegen die Häresie der sog. Πνευματομάχοι oder Τροπικοί hat ausführlicher Voigt gehandelt, Lehre des Ath. S. 290 ff. Wir können uns ein besonderes Eingehen darauf hier umsomehr sparen, als die Argumente gegen den Arianismus auch gegen diese schwächlichere Häresie gelten, und mit jenem auch diese wissenschaftlich vernichtet ist.

11,2. Joh. 15,26.) Und wiederum ist der Sohn die Kraft Gottes und der Herr der Herrlichkeit; und der Geist heisst Geist der Kraft und Geist der Herrlichkeit. (1 Petr. 4,14.) . . . Der Herr aber hat gesagt, der heil. Geist sei der Geist der Wahrheit und der Paraklet, woraus hervorgeht, dass in ihm die Trinität vollkommen ist. In ihm verherrlicht der Logos die Schöpfung, und führt sie zum Vater durch Vergöttlichung und Mitteilung der Kindschaft (θεοποιῶν καὶ υἱοποιῶν). Was aber die Schöpfung mit dem Logos verbindet, kann nicht selbst zu den Geschöpfen gehören; und was der Schöpfung die Kindschaft mitteilt, kann dem Sohne nicht fremd sein; sonst müsste man ja noch nach einem andern Geiste suchen, damit in jenem auch dieser mit dem Logos verbunden würde.“¹⁾

In Folge der wahren Gottheit und Homousie des heil. Geistes versteht es sich von selbst, und wird also auch nur gelegentlich einmal etwas davon erwähnt, dass ihm, wie er das ganze unteilbare Wesen der Gottheit in sich hat, so auch alle Eigenschaften des göttlichen Wesens in gleicher Weise zukommen wie dem Vater und dem Sohne. Er ist wie der Vater und der Sohn allgegenwärtiger, und zugleich ausser- und überweltlicher Gott: „Alles erfüllend und ausserhalb Allem, . . . und er ist im Sohne, wie der Sohn im Vater ist.“ (Epist. III. ad Serap. n. 4, p. 693.) Und ebenso kommt ihm die Eigenschaft der Unveränderlichkeit und Unwandelbarkeit zu. (Epist. I. ad Serap. n. 26, p. 674.)

Ebenso selbstverständlich ist es nach dem christlichen Trinitätsbegriff, dass nur Ein heil. Geist sein kann, und dass in ihm die trinitarische Entfaltung der Gottheit abgeschlossen ist: Epist. I. ad Serap. n. 20 (p. 669): „Wie der Sohn der Eingeborene ist, so ist auch der Geist, der vom Sohne gegeben und gesandt wird, gleichfalls Einer und nicht viele, und nicht einer von vielen, sondern Er allein

¹⁾ Ueberhaupt nimmt Athanasius die Wirksamkeit des hl. Geistes in der Heiligung überall als ein Argument für seine Gottheit; für Weiteres darüber verweise ich auf den betreffenden Abschnitt des zweiten Teils.

der Geist (μόνον αὐτὸ πνεῦμα). Denn da der Sohn Einer ist, das lebendige Wort, so muss auch eine sein, vollkommen und voll, seine heiligende und erleuchtende lebendige Wirksamkeit (ἐνέργεια) und Gabe, von der gesagt wird, dass sie aus dem Vater ausgehe, da sie von dem Logos, der eingestandener Massen aus dem Vater ist, ausleuchtet und gesandt und gegeben wird.“

Hier haben wir also, um uns nun speziell dem trinitarischen Verhältnis zuzuwenden,¹⁾ bezüglich des Ausgangs des heil. Geistes den Ausdruck: ἐκ πατρὸς παρὰ τοῦ Λόγου. Das παρὰ τοῦ Λόγου bezieht sich zwar hier zunächst auf die zeitliche Sendung zur Wirksamkeit nach aussen; aber, wie auch Langen hervorhebt (a. a. O. S. 18), bringt Athanasius immer „die göttliche Wirksamkeit nach aussen zu dem innern trinitarischen Prozesse in die nächste Beziehung.“ S. 16 betont Langen vor Allem, „dass es sich damals noch keineswegs um die Frage nach dem Ausgange des hl. Geistes, ob vom Vater, oder vom Vater und vom Sohn, sondern nur um die Frage nach seiner Gottheit handelte.“ Einlässlichere spekulative Erörterungen nach jener Seite hin dürfen wir also auch gar nicht erwarten. Es kam vor Allem darauf an, mit Entschiedenheit sein Vorgehen aus dem Vater, aus dem Wesen des Vaters zu betonen, als dem einen Prinzip der Gottheit. Aber weil der Sohn im Vater ist, und der Vater im Sohne, so wird das Verhältnis so ausgedrückt, dass der heil. Geist aus dem Vater durch den Sohn sein Wesen habe, eine Ausdrucksweise, die einmal die Homousie des heil. Geistes hervorhebt, ein stufenweises Herabschreiten in der trinitarischen Entfaltung ausschliesst, andererseits aber auch die Einheit des Prinzips (ἐκ πατρὸς) wahrt und keine zwei Prinzipien einführt. Einmal, De incarn. et c. Arian. n. 9 (p. 877) nennt Athanasius sogar den Sohn die Quelle des heil. Geistes, in der Erklärung der bildlichen Ausdrucksweise von Ps. 35,10: „Denn bei dir ist die Quelle des

¹⁾ Vgl. Langen, Die Trinitar. Lehrdifferenz, S. 15—22.

Lebens, und in deinem Lichte werden wir das Licht schauen.“ „Er (der Psalmist) weiss nämlich,“ sagt Athanasius dazu, „dass der Sohn beim Vater ist, die Quelle des heil. Geistes.“ (οἶδε γὰρ παρὰ τῷ Θεῷ πατρὶ ὄντα τὸν υἱὸν τῇ πηγῇ τοῦ ἁγίου πνεύματος.) Also: der Sohn ist als Quelle des Lebens, d. i. des heil. Geistes, beim Vater. Auch hier ist aber diese Ausdrucksweise nicht so zu fassen, als ob damit die ja sonst immer von Athanasius betonte Einheit des Prinzips in der Gottheit aufgehoben würde. Langen bemerkt dazu a. a. O. S. 20: „Natürlich will Athanasius auch hier den Sohn nicht als die letzte Quelle des heil. Geistes bezeichnen; als solche gilt ihm der Vater. Der Sohn ist nur die unmittelbare Quelle des heil. Geistes, der aus dem Vater durch den Sohn entspringt, in absteigender Linie zwar, aber ohne dabei etwas von dem göttlichen Wesen einzubüssen. Bei jener Ausführung gegen die Arianer bediente sich Athanasius dieses starken Ausdrucks bloss, um die göttliche Würde des Sohnes hervorzuheben, also aus demselben Grunde, weshalb man später das Filioque in das Symbolum aufnahm.“

Eine weitere Ausführung über das Verhältniss des heil. Geistes in der Trinität, freilich auch wieder in enger Verbindung mit der Rücksicht auf die zeitliche Aussendung, ist noch in Epist. III. ad Serap. n. 1 (p. 691) gegeben: „Dasselbe Eigensein, das wir im Verhältniss des Sohnes zum Vater erkannten, werden wir auch beim heil. Geiste finden im Verhältniss zum Sohn. (οἶαν ἔγνωμεν ἰδιότητα τοῦ υἱοῦ πρὸς τὸν πατέρα, ταύτην ἔχειν τὸ πνεῦμα πρὸς τὸν υἱὸν εὐρήσομεν.) Und wie der Sohn sagt: ‚Alles was der Vater hat, ist mein‘ (Joh. 16,15), so werden wir finden, dass dieses Alles durch den Sohn auch im heil. Geiste ist. Und wie der Vater den Sohn zeigte mit den Worten: ‚Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe‘ (Matth. 3,17), so gehört der Geist dem Sohne an: ‚denn er sandte‘, sagt der Apostel (Gal. 4, 6), ‚den Geist seines Sohnes in unsere Herzen, der da ruft Abba Vater.‘ Und wunderbar, wie der Sohn sagt, ‚was mein ist, gehört dem Vater‘, so gehört der heil. Geist, der der Geist des

Sohnes heisst, auch dem Vater. Denn der Sohn selbst sagt: „wenn der Paraklet kommt, den ich euch senden werde vom Vater, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, jener wird Zeugnis von mir geben.“ (Joh. 15,26.) Und Paulus schreibt: „Keiner weiss, was des Menschen ist, ausser der Geist des Menschen der in ihm wohnt; so weiss auch keiner, was Gottes ist, ausser der Geist Gottes der in ihm ist. Wir aber haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist der aus Gott ist, damit wir wissen, was von Gott uns geschenkt ist.“ (1 Kor. 2, 11. 12.) Und in der ganzen heil. Schrift wirst du finden, dass der hl. Geist, der der Geist des Sohnes heisst, ebenso der Geist Gottes genannt wird, wie wir früher geschrieben haben. Wenn nun also der Sohn wegen seines Eigenseins zum Vater (*διὰ τὴν πρὸς τὸν πατέρα ιδιότητα*), und weil er das eigene Erzeugte aus seinem Wesen ist, kein Geschöpf ist, sondern wesensgleich mit dem Vater: so ist auch der heil. Geist kein Geschöpf, und gottlos ist, wer dieses sagt, wegen seines Eigenseins zum Sohne, und weil er aus ihm Allen gegeben wird (*ὅτι ἐξ αὐτοῦ δίδοται πᾶσι*), ¹⁾ und das, was er hat, des Sohnes ist.“ — Einige andere Aeusserungen entsprechender Art s. noch bei Langen.

Langen fasst schliesslich am Ende des betreffenden Paragraphen (S. 21) die Anschauung des hl. Athanasius über das Verhältniss des heil. Geistes zum Vater und Sohn, die im Grunde dieselbe sei wie bei Tertullian und Origenes, „freilich mit dem wesentlichen Unterschiede, dass jene bei der trinitarischen Entfaltung immer weiter herabstiegen, während Athanasius dieselbe sich unter absolut Gleichwesentlichen vollziehen lässt,“ — in folgende vier Sätze zusammen: „1) Der heil. Geist geht aus dem Vater aus. 2) Er gehört dem Sohne an, dessen Bild er ist, wie dieser das Bild des Vaters ist, und empfängt vom Sohne. 3) Er

¹⁾ Auch in der Stelle Or. III. c. Ar. n. 24 liest Langen mit einer Handschrift, gegen das *διὰ* der andern, *ἐκ τοῦ Λόγου* (S. 20): „Da der Logos in dem Vater ist, der Geist aber aus dem Logos gegeben wird.“

besitzt das ganze göttliche Wesen des Vaters durch den Sohn, der insofern seine Quelle ist. 4) Er ist im Vater durch den Sohn.“

Mit dieser Lehre, dass der heil. Geist sein Wesen aus dem Vater habe durch den Sohn, war Athanasius „der Begründer der in der griechischen Kirche fortan gewöhnlichen Lehre.“ (Langen S. 123.)



II. Teil.

Von der göttlichen Wirksamkeit nach aussen.

I. Von der Schöpfung, und von der Voraus- setzung der Erlösung.

A) Die Lehre von der Schöpfung.¹⁾

In n. 3 der Schrift „De incarnatione“ (p. 49) stellt Athanasius im Gegensatze einerseits gegen den epikuräischen Materialismus, andererseits gegen einen Dualismus, nach dem Gott die Welt aus einer unabhängig von ihm schon bestehenden Materie gebildet hätte, endlich gegen die gnostische Lehre von einem von Gott verschiedenen Demiurgen, (— die vorher in n. 2 widerlegt werden —), den christlichen Kreationsbegriff auf. Die Welt ist „weder von selbst zufällig entstanden, weil sie nicht ohne vorausgehenden Ratschluss (Gottes) entstanden ist, noch aus einer schon bestehenden Materie, weil Gott nicht schwach ist (d. h. weil diese Lehre sich mit dem christlichen Begriff von einem allmächtigen Gott nicht verträgt): sondern (der Christenglaube) weiss, dass Gott aus nichts, und da es noch in keiner Weise existierte, das All durch

¹⁾ Der Darstellung der Schöpfungslehre des hl. Athanasius sende ich nur die Bemerkung voraus, dass bei ihm hierüber keine spekulativen Erörterungen zu suchen sind, da er überhaupt überall mehr nur nebenbei auf die Schöpfung zu sprechen kam, und dann sich begnügte, „nur die Lehre der hl. Schrift und der Kirche einfach auszusprechen,“ wie dies auch Atzberger in seiner philosophischen Kritik darüber (Logoslehre S. 149) hervorhebt.

den Logos zum Sein geschaffen hat, ¹⁾ wie bei Moses geschrieben steht: „Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde.“ (Weiter werden citiert der Hirt des Hermas, Mand. I, 1, und Hebr. 11, 3.) . . . „Denn Gott ist gut, oder vielmehr er ist die Quelle der Güte; dem Guten aber ist jeglicher Neid fern; darum, da er keinem Wesen das Sein missgönnte, ²⁾ schuf er das All aus nichts durch seinen eigenen Logos unsern Herrn Jesus Christus.“ ³⁾

Dies ist der grosse, von Athanasius immer so klar und scharf betonte Unterschied zwischen dem göttlichen Sein

¹⁾ οὐτε γὰρ αὐτομάτως, διὰ τὸ μὴ ἀπρονόητα εἶναι· οὐτε ἐκ προϋποκειμένης ὕλης, διὰ τὸ μὴ ἀσθενῆ εἶναι τὸν θεόν· ἀλλ' ἐξ οὐκ ὄντων καὶ μηδαμῶς ὑπάρχοντα τὰ ὅλα εἰς τὸ εἶναι πεποιηθέναι τὸν θεὸν διὰ τοῦ Λόγου οἶδεν.

²⁾ Vgl. auch Or. c. gentes n. 41: ὁ τῶν ὅλων θεὸς ἀγαθὸς καὶ ὑπέρκαλος τὴν φύσιν ἐστίν. διὸ καὶ φιλόανθρωπός ἐστιν. ἀγαθῷ γὰρ περὶ οὐδενὸς ἂν γένοιτο φθόνος· ὁθεν οὐδὲ τὸ εἶναί τι φθονεῖ, ἀλλὰ πάντα εἶναι βούλεται, ἵνα καὶ φιλανθρωπεύεσθαι δύνηται.

³⁾ Für den Begriff „schaffen“ gebraucht Athanasius die Verba ποιεῖν und κτίζειν, Gott als Schöpfer ist ποιητής, κτιστής, und δημιουργός. Ueber das letztere Wort hier noch einige Bemerkungen. In meiner „Geschichte des Physiologus“ (Strassburg 1889) habe ich S. 57f. gegenüber Pitra, der in dem blossen Vorkommen des Wortes δημιουργός an zwei Stellen des Physiologus einen Beweis von Gnosticismus sehen wollte, den Nachweis erbracht, dass das Wort, mögen nun die Gnostiker einen andern Sinn damit verbunden haben, an sich durchaus nichts Anstössiges hat, und von Anfang der kirchlichen Literatur an, bei den apostolischen Vätern, dann bei Justinus, und ebenso später z. B. noch beim hl. Chrysostomus, im Sinne des christlichen Kreationsbegriffes von Gott als Schöpfer gebraucht wird. So finden wir nun auch beim heil. Athanasius in der Oratio contra gentes, wo sich oft Gelegenheit bot, das Wort durchgängig gebraucht; nur ein paar Beispiele: n. 2: ὁ τοῦ παντὸς δημιουργὸς καὶ παμβασιλεὺς θεός. n. 3: οὕτω μὲν οὖν ὁ δημιουργὸς τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος κατεσκεύασε. n. 8: τὰ ἔργα μᾶλλον ἐκθειάζοντες, ἢ περὶ τὸν τούτων αἴτιον καὶ δημιουργὸν δεσπότην θεόν. Eine instructive Stelle ist ferner noch De incarn. n. 2 (p. 49), wo das Wort ausdrücklich für den christlichen Begriff der Kreation in Anspruch genommen wird, im Gegensatz gegen die Vorstellung von der Bildung der Welt aus einer vorhandenen Materie: καὶ πῶς ἔτι ποιητής καὶ δημιουργὸς ἂν λεχθεῖν, ἐξ ἐτέρου τὸ ποιεῖν ἐσχηκώς, λέγω δὲ ἐκ τῆς ὕλης; Dann wäre Gott nur τεχνίτης, καὶ οὐ κτιστής εἰς τὸ εἶναι.

in der trinitarischen Entfaltung, und zwischen der göttlichen Wirksamkeit nach aussen. Im göttlichen Wesen gibt es kein Werden, keine zeitliche Entwicklung und Entfaltung, es ist ewig dasselbe, und von Ewigkeit ist Gott der Dreieinige, Vater, Sohn und heil. Geist. Hingegen ist es ebenso im christlichen Gottesbegriff begründet, dass das aussergöttliche Sein nicht unabhängig von Gott, also auch nicht von Ewigkeit existieren kann, dass es auch kein Ausfluss aus dem göttlichen Wesen sein kann, sondern dass es durch freien Ratschluss Gottes in der Zeit aus nichts geschaffen ist (seinem Wesen nach), in Realisierung der von Ewigkeit im Logos in Gott ruhenden Weltidee.

Sobald man einmal mit Abweisung der entgegenstehenden Irrtümer den christlichen Kurationsbegriff festhält, so ist damit auch gegeben, dass diese Schöpfung nicht ewig sein kann, obwohl natürlich Gott ewig die Schöpferkraft hat. Or. I. c. Ar. n. 29 (p. 433 s.): Die Schöpfung „ist aus nichts und war nicht ehe sie wurde. Was aber nicht war ehe es wurde, wie konnte das mit dem ewigen Gott zusammen existieren?“ Den Zeitpunkt aber wählte sich Gott so, wie es für die Kreatur selbst am besten war, wie er auch seinen Logos als Erlöser der Welt nicht schon gleich zur Zeit Adam's, oder des Noe, oder des Moses sandte, sondern nach seinem ewigen Ratschlusse in der Fülle der Zeiten. — Or. I. c. Ar. n. 20 (p. 424) hebt (im Gegensatze zum Logos Gottes) die Endlichkeit und Vergänglichkeit der Kreatur hervor: Die Kreatur hat nichts mit dem Wesen des Schöpfers gemein, „sondern sie ist ausserhalb seiner, durch seine Gnade und seinen Willen durch den Logos geworden, so dass sie auch wieder einmal aufhören könnte, wenn ihr Schöpfer es wollte; denn von solcher Natur ist das Gewordene.“

Die Schöpferkraft ist nur bei Gott, und hierin liegt eben der nicht graduelle, sondern wesentliche Unterschied zwischen dem Wirken Gottes und dem der geschaffenen Geister. Ebenso liegt im christlichen Kurationsbegriff ein weiteres Argument für die Homousie der Personen der Gottheit: der Logos, durch den nach dem Zeugnis der hl. Schrift Alles geschaffen ist, kann nicht selbst ein ge-

geschaffenes Wesen oder überhaupt anderen Wesens sein als der Vater, sondern gleicher Gott. Or. II. c. Ar. n. 21 (p. 489): „Keines der gewordenen Dinge ist ποιητικὸν αἷτιον (causa efficiens in letzter Instanz, im absoluten Sinne); denn Alles ist durch den Logos geworden; und der Logos selbst hätte nicht Alles gewirkt, wenn auch er zu den Geschöpfen gehörte; denn auch nicht einmal die Engel können schaffen, da auch sie Geschöpfe sind; . . . und auch die Sonne, als Geschöpf, kann niemals das Nichtseiende zum Dasein schöpferisch hervorbringen.“ Ebenso kann weder der Mensch noch ein anderes Geschöpf Seinesgleichen schöpferisch hervorbringen, sondern „Gott ist es, der im Mutterschosse den Menschen bildet, der Berge gründet und das Holz wachsen läßt.“ Der Mensch aber kann nur mit der Kunstfertigkeit, die er sich erwerben kann, das ihm in der geschaffenen Natur Vorliegende bearbeiten, bilden und umgestalten.¹⁾ n. 22. Gott aber „ruft das Nichtseiende durch seinen Logos in's Dasein.“ Der Logos selbst kann daher nicht auch τῶν μὴ ὄντων καὶ καλουμένων sein, sondern notwendig ἴδιον γέννημα τῆς οὐσίας αὐτοῦ. Nochmals in n. 27 (p. 494): „Die schöpferische Tätigkeit (τὸ δημιουργεῖν καὶ κτίζειν) kommt Gott allein zu, und seinem eigenen Logos und seiner Weisheit.“ n. 28 (p. 495s.): Die Einzelerscheinungen der geschaffenen Welt, Sonne, Mond, Feuer, Wasser, sind wohl ihrer Art nach und als Individuen von einander verschieden, aber damit nicht die einzelnen selbstständig für sich bestehend, sondern nur Glieder des Weltganzen, in das sie zur Erfüllung ihres bestimmten Zweckes eingeordnet sind. (ὅλως οὐδὲ ἐν μόνον, ἀλλ' ἕκαστον τῶν γενομένων, ὥσπερ ἀλλήλων ὄντα μέλη, ἐν καθάπερ σῶμα, τὸν κόσμον ἀποτελοῦσιν.) Wenn nun nach den Arianern der Logos auch geschaffen sein soll, so wäre er ja auch „ein

¹⁾ Vgl. De deor. Nic. syn. n. 11 (p. 217): κτίζειν wird von Gott und von den Menschen ausgesagt, aber in verschiedenem Sinne: ὁ μὲν γὰρ θεὸς κτίζει, καλῶν τὰ μὴ ὄντα εἰς τὸ εἶναι, οὐδενὸς ἐπιδεόμενος· οἱ δὲ ἄνθρωποι τὴν ὑποκειμένην ὕλην ἐργάζονται, εὐξάμενοι πρότερον, καὶ τὴν ἐπιστήμην τοῦ ποιεῖν λαβόντες παρὰ τοῦ πάντα δημιουργήσαντος θεοῦ διὰ τοῦ ἰδίου Λόγου.

Teil des Alls, und zwar ein Teil, der (wie jeder andere auch) ohne die anderen für die ihm anvertraute Dienstleistung nicht ausreichend wäre,“ was natürlich eine Absurdität ist, wenn durch ihn Alles geschaffen ist. n. 29 (p. 496s.): Gott hat die Welt selbst geschaffen, der Vater durch den Logos, nach der christlichen Lehre, aber nicht durch einen aussergöttlichen geschaffenen Demiurgen, wie das der arianische Logos wäre, schaffen lassen. Joh. 5, 17: „Mein Vater wirkt bis jetzt, und auch ich wirke.“ n. 31 (p. 498s.): „Das Gewordene konnte unmöglich ohne den Logos werden; οὕτω γὰρ καὶ γέγονε δι' αὐτοῦ, καὶ εἰκότως. Denn da der Sohn der Logos ist, von Natur dem Wesen Gottes eigen, und aus ihm und in ihm ist, wie er selbst sagte: so konnten die Geschöpfe nicht anders als durch ihn werden. Denn wie das Licht durch den Abglanz Alles erleuchtet, und ohne den Abglanz nichts erleuchtet wird, so wirkte auch der Vater, wie mit seiner Hand, im Logos Alles, und ohne ihn schafft er nichts.“ Gott spricht nur und es geschieht: Gen. 1. Ps. 32, 9. Nirgends ist die Rede von einer dem schöpferischen Logos gegebenen Anweisung, oder einer Gegenrede desselben, als ob dieser ein aussergöttlicher Vollstrecker des göttlichen Willens wäre. „Denn in ihm ist der Vater, und der Logos im Vater; und es genügt das Wollen, und das Werk geschieht.“

Auch De decr. Nic. syn. n. 7 und 8 (p. 214) wird gezeigt, wie die arianische Meinung, dass Gott den Logos geschaffen habe, damit dieser die Welt schaffe, nach allen Seiten hinfällig ist. Durch die hl. Schrift ist bezeugt, dass die Welt von Gott geschaffen ist, vom Vater durch den Sohn. Athanasius legt das Absurde in der arianischen Anschauung dar, da die übrige Schöpfung zu ihrem Entstehen die Hand Gottes nicht hätte ertragen können, so habe Gott zuerst den Logos geschaffen, um sie durch diesen schaffen zu lassen. Aber wenn also auch er ein Geschöpf wäre, so gälte doch von ihm das Gleiche, und es wäre für seine Schöpfung wieder ein Vermittler nötig gewesen, für diesen abermals ein anderer, und so weiter in infinitum; oder aber wenn es von ihm nicht gilt, sofern er Geschöpf

wäre, so brauchte es auch von der übrigen Schöpfung nicht zu gelten, und es wäre nicht abzusehen, warum dann er zuerst geschaffen worden wäre für die Schöpfung.¹⁾ (S. auch Or. II. c. Ar. n. 24—26, p. 492 ss.)

In den Worten der Gen. 1,26: „Und Gott sprach, lasset uns den Menschen machen nach unserm Bilde und Gleichnis,“ sieht auch Athanasius wie andere Väter (vgl. Reusch, Bibel und Natur, 4. Aufl. S. 103f.) einen Nachweis der Trinität, d. h. zunächst ein Sprechen des Vaters zum Logos; Or. c. gentes n. 46 (p. 45): Zu wem, argumentiert Athanasius, hätte denn Gott sonst sprechen sollen? Zu dem, was noch gar nicht ist, spricht man überhaupt nicht, oder dann in der Ausdrucksform: „werde, Himmel, und werde, Erde; und komm hervor, Kraut; und werde geschaffen, Mensch.“ Dies ist aber nicht der Fall, sondern aus der Form der göttlichen Rede, „Lasset uns den Menschen schaffen,“ geht hervor, dass Gott zu einem spricht, der bei ihm ist; und wer sollte dies sein, der mit dem Vater zusammen ist, da er die Welt schuf, als sein Logos, seine Weisheit, die Sprichw. 8,27 spricht: „als er den Himmel und die Erde schuf, war ich bei ihm.“

Wenn aber die Schöpfung in der Offenbarung vorzugsweise als das Werk des Vaters erscheint, der sie durch den Logos gewirkt hat, so darf dem trinitarischen Gottesbegriff gemäss auch der heil. Geist nicht ausgeschlossen werden. Denn jedes göttliche Wirken nach aussen ist ein Werk des dreieinigen Gottes, aber so, dass immer vorzugsweise eine der drei Personen der Gottheit wirkend erscheint. Dies bringt Athanasius für die Schöpfung zum Ausdruck in der Epist. III. ad Serap. n. 5 (p. 694): „Der Vater schafft Alles durch den Logos im heil. Geiste (ὁ πατήρ διὰ τοῦ Λόγου ἐν τῷ πνεύματι κτίζει τὰ πάντα); denn wo der Logos ist, da ist auch der Geist; und was durch den Logos geschaffen wird, das hat aus dem Geiste

¹⁾ Die Bekämpfung dieses arianischen Begriffs vom Logos als Mittelwesen ist ausführlicher, als es hier unser Zweck verlangte, dargelegt bei Atzberger, Logoslehre S. 6 ff.

vom Logos (ἐκ τοῦ πνεύματος παρὰ τοῦ Λόγου) die Kraft zu sein. Denn so steht geschrieben im 32. Psalm: „Durch das Wort des Herrn wurden die Himmel gegründet, und durch den Hauch (πνεῦμα) seines Mundes all ihre Macht.“ (Ps. 32,6.)

Wie die Welt durch den Logos geschaffen ist, der die eingeborne Weisheit Gottes ist (ἡ μονογενὴς καὶ αὐτοσοφία τοῦ Θεοῦ), so findet sich in der Schöpfung im Ganzen und in den einzelnen Geschöpfen ein Abbild (τύπος) der schöpferischen Weisheit, damit sie Gottes würdige Werke seien. (ὥστε τύπον τινὰ καὶ φαντασίαν εἰκόνης αὐτῆς ἐν πᾶσί τε κοινῇ καὶ ἐκάστῳ ἐνδεῖναι· ἵνα καὶ σοφὰ τὰ γενόμενα, καὶ ἄξια τοῦ Θεοῦ ἔργα δείκνυται.) . . . Und auch darum ist in den Werken Gottes das Abbild (τύπος) seiner Weisheit, damit die Welt darin ihren Schöpfer, den Logos, und durch ihn den Vater erkenne. Aber streng ist festzuhalten, dass nicht die αὐτοσοφία selbst ihrem Wesen nach bei der Erschaffung in die Geschöpfe ausgegossen wird, sondern ihr τύπος. (Or. II. c. Ar. n. 78 (p. 545s.) ·)

Diesen Gedanken hatte Athanasius schon in der Oratio contra gentes, n. 40—42, eingehender ausgeführt, dort im apologetischen Interesse, mit Rücksicht auf die neuplatonische Logosidee, wobei zugleich die welterhaltende und weltregierende Tätigkeit mit der weltschöpferischen zusammengefasst ist. Die Weisheit in der Weltordnung zeigt uns, dass die Welt durch den Logos Gottes vom Vater geschaffen ist und regiert wird. n. 41 (p. 40): Gott hat die Welt geschaffen, weil er in seiner überschwenglichen Güte keinem Wesen das Sein missgönnt, und damit er ein Objekt habe, an dem er seine Güte bewähren könne. (Vgl. oben S. 67.) Das Geschaffene aber ist seiner blossen Natur nach, κατὰ τοὺς ἰδίους λόγους, schwach und vergäng-

¹⁾ Vgl. auch noch n. 80 (p. 547): αὕτη μὲν γὰρ (die αὐτοσοφία) κτίζουσα καὶ δημιουργός ἐστιν· ὁ δὲ ταύτης τύπος ἐγκτίζεται τοῖς ἔργοις, ὥσπερ καὶ τῆς εἰκόνης τὸ κατ' εἰκόνα. — Philosophisch, im Zusammenhang mit der platonischen Lehre, weiter ausgeführt bei Aitzberger, Logoslehre S 142f., „Verhältnis des Logos zur Form“ (Wesensform, Idee der Dinge).

lich, und müsste wieder vergehen, wenn Gott, nachdem er es geschaffen, es sich selbst überliesse. Damit dies nicht geschehe, überliess er die Schöpfung nun aber nicht sich selbst; „sondern da er gut ist, lenkt und ordnet er durch seinen Logos, der selbst Gott ist, die gesamte Schöpfung, damit die Schöpfung, durch die Führung und Vorsehung und Lenkung des Logos erleuchtet, festen Bestand haben könne, wenn sie an dem Logos, der wahrhaftes Sein hat aus dem Vater, Anteil nimmt und durch ihn unterstützt wird zum Sein, damit ihr nicht widerfahre, was ihr widerfahren würde, wenn nicht der Logos sie bewahrte, nämlich die Rückkehr zum Nichtsein; der Logos, der da ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes und der Erstgeborene vor aller Schöpfung (Kol. 1,15); denn durch ihn und in ihm hat Alles Bestand, das Sichtbare und das Unsichtbare, und er ist das Haupt der Kirche, wie die Diener der Wahrheit lehren in den heil. Schriften.“ n. 42. „Er also, der allmächtige und ganz vollkommene heilige Logos des Vaters, indem er auf Alles herabkommt und allenthalben seine Kräfte entfaltet und alles Sichtbare und Unsichtbare erleuchtet, vereinigt und verbindet es mit sich, indem er nichts von seiner Kraft entblösst lässt, sondern Alles und über Alles hin, jedes Einzelne und Alles gesamt belebt und bewahrt.“ Die an sich einander entgegengesetzten Elemente vereinigt er zu einer harmonischen Einheit. . . . „Und um mich nicht bei der offenbaren Sache mit der namentlichen Aufzählung alles Einzelnen aufzuhalten: nichts ist von Allem was da ist und wird, was nicht in ihm und durch ihm geworden ist und besteht,¹⁾ wie der Theologe sagt (ὁ Θεολόγος ἀνὴρ, der Apostel Johannes): im Anfange war das Wort, etc.“ . . . Indem er selbst unbewegt bei dem Vater ist, lenkt und ordnet er Alles „nach seinem Wink und Willen“ (τῷ ἑαυτοῦ νεύματι καὶ θελήματι), nach dem Wohlgefallen des Vaters, alles zumal, das Sichtbare und Unsichtbare, mit einer Willensäusserung. n. 46. „Das

¹⁾ Vgl. De decr. Nic. syn. n. 17 (p 223): ὥς γὰρ διὰ τοῦ Λόγου, οὕτως εἰκόνας αὐτοῦ ὄντος, ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα.

wird von der ganzen von Gott eingegebenen Schrift bezeugt:“ Ps. 118,90. Ps. 146,7. Ps. 32,6. 9. Gen. 1,26. Sprichw. 8,27. Joh. 5,19. ¹⁾

Ueber das Hexaëmeron finden wir in Or. II. c. Ar. n. 19 (p. 487) zunächst die einfach referierende Stelle: „Die ganze sichtbare Schöpfung wurde in sechs Tagen geschaffen; und zwar am ersten das Licht, welches Gott Tag nannte; am zweiten das Himmelsgewölbe; am dritten sammelte er das Wasser, liess das feste Land zum Vorschein kommen und brachte die mannigfaltigen Früchte auf demselben hervor; am vierten Tage schuf er die Sonne und den Mond und den ganzen Chor der Gestirne; am fünften die Tiere im Meere und die Vögel in der Luft; und am sechsten schuf er die vierfüssigen Tiere auf der Erde und endlich den Menschen.“ — Nach einer spätern Stelle derselben Schrift (Or. II. c. Ar. n. 48, p. 516) scheint es indessen, als ob auch Athanasius der Ansicht gewesen sei, als deren Hauptvertreter unter den Vätern der heil. Augustinus erscheint, (s. Reusch, Bibel und Natur, 4. Aufl., S. 133f. Note. Schanz, Apologie des Christentums, I. S. 269), dass nämlich Alles zumal, in einem Augenblicke geschaffen sei. „Unter den Geschöpfen hat keines Bestand für sich allein (ἑμμόνον καὶ ἑαυτό) und ist keines zuerst geworden, sondern es hat seine Entstehung zugleich mit Allem, wenn es sich auch an Herrlichkeit von den Andern unterschiede. Denn nicht erschien von den Gestirnen und den grossen Himmelslichtern das eine zuerst, das andere an zweiter Stelle, sondern an einem Tage und durch denselben Befehl wurden sie Alle in's Sein gerufen. So wurde auch der Ursprung der vierfüssigen Tiere und der Vögel und der schwimmenden Tiere und der Pflanzen gebildet; so entstand auch das nach Gottes Ebenbild geschaffene Geschlecht der Menschen (τὸ κατ' εἰκόνα γένος τῶν ἀνθρώπων): Denn wenn auch Adam allein aus Erde

¹⁾ Ueber die in dieser Stelle contra gentes vorgetragene Lehre von der Durchdringung und Ordnung der Welt durch den Logos, in ihrem Verhältnis zur stoischen Lehre vom λόγος σπερματικός, vgl. Atzberger, Logoslehre S. 144ff.

gebildet wurde, so waren in ihm die Gründe (λόγοι, Montfaucon: rationes et semina) der Fortpflanzung des ganzen Geschlechtes.“ n. 49. Ebenso ist die unsichtbare Schöpfung, das Reich der himmlischen Geister, zumal geschaffen, nicht Einer früher, der Andere später. — Aus der angeführten Stelle wird es noch nicht recht klar, ob das μετὰ πάντων wirklich in dem Sinne zu fassen sei, Alles sei zusammen in einem Augenblick geschaffen, oder ob, wie es nach der Ausführung auch scheinen könnte, nur gemeint ist, alle Wesen gleicher Art, Alles, was das Hexaëmeron in einem Tag zusammenfasst, sei immer zusammen, ohne zeitliche Distanz, geschaffen worden. Athanasius kommt aber später erst nochmals auf den Gedanken zurück, mit folgendem Satz, der dann doch wohl für die erstere Auffassung den Ausschlag gibt, n. 60 (p. 528): „Von den Geschöpfen ist keines vor dem Andern entstanden, sondern allzumal trat alles Gewordene durch eine und dieselbe Willensäusserung in's Dasein.“ (ὅτι τῶν κτισμάτων οὐδὲν ἕτερον τοῦ ἑτέρου προέγονεν, ἀλλ' ἁπλόως ἅμα πάντα τὰ γενητὰ ἐνὶ καὶ τῷ αὐτῷ προστάγματι ὑπέστη.)

Das kreatürliche Dasein.

Dass die Welt als Ganzes eine Einheit bildet, wo Alles zusammengreift in die harmonische Ordnung des einen Kosmos, davon war im Bisherigen genugsam die Rede. Was die einzelnen Faktoren der geschaffenen Welt betrifft, so ist naturgemäss in den Schriften des hl. Athanasius am meisten vom Menschen die Rede. Bezüglich der materiellen Welt, der Natur, ist ausser dem, was im Zusammenhang der Kurationslehre im Allgemeinen davon gesagt ist, weiter nichts mehr nachzuholen, und auch bezüglich der

reinen Geisterwelt

finden wir eben nur gelegentliche Aeusserungen, die sich an das halten, was die hl. Schrift von den Engeln sagt, sich aber weder mit der Erschaffung der Engel noch mit

ihrer Natur spekulativ befassen.¹⁾ Nur war zuweilen Veranlassung, von ihnen nach ihrer von der hl. Schrift bezeugten Wirksamkeit als Diener und Boten (ἄγγελοι) Gottes zu sprechen. So Or. I. c. Ar. n. 59 (p. 463) wo es darauf ankam (worauf Athanasius auch anderwärts zu sprechen kommt) die Wesensverschiedenheit Christi von den Engeln zu zeigen, wie sie im 1. Kapitel des Hebräerbriefts ausgesprochen ist. Sie waren die Vermittler der alttestamentlichen Gottesoffenbarung an die Menschen. Durch sie wurde das Gesetz gegeben. Or. III. c. Ar. n. 14 (p. 563s.) wird auseinandergesetzt, wie bei den alttestamentlichen Theophanien von Engelserscheinungen und doch Offenbarungen Gottes die Rede ist, nach Exod. 3,2. 4. 6: „Es erschien der Engel des Herrn in der Feuerflamme aus dem Dornbusch; und es rief der Herr dem Moses aus dem Dornbusch mit den Worten: Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abraham's und der Gott Isaak's und der Gott Jakob's.“ „Der Engel war nicht der Gott Abraham's, aber in dem Engel redete Gott. Und was erschien war ein Engel, Gott aber redete in ihm. Denn wie Gott in der Wolkensäule zu Moses sprach im Zelte, so erscheint er auch in den Engeln redend. So sprach er auch zu dem Sohne Nave durch einen Engel. (Jos. 1.) Was aber Gott spricht, spricht er offenbar durch den Logos, und nicht durch einen Andern.“ Der letzte Satz soll wiederum die wesentliche Verschiedenheit des Logos von allen geschaffenen Geistern mit Nachdruck hervorheben, und einem Missverständnis des Vorausgehenden keinen Raum lassen, als ob Gott durch die Engel in gleicher Weise spräche, wie durch den Logos. Die Engel wie die im Volke des Alten Bundes erweckten Propheten waren Gesandte Gottes, Werkzeuge, durch deren Vermittlung Gott, durch den Logos, zur

¹⁾ Ep. II. ad Serap. n. 4 werden unterschieden: ἄγγελοι καὶ ἀρχάγγελοι, χερουβίμ, σεραφίμ, καὶ δυνάμεις, ἀρχαί, ἐξουσίαι, κυριότητες. Ueber die (gewöhnlich in der Neunzahl, aber in verschiedener Reihenfolge aufgezählten) Ordnungen der Engel vgl. Klee, Dogmengeschichte I. S. 254f.; Schwane, Dogmengeschichte der patrist. Zeit, S. 314; meine „Geschichte des Physiologus“, S. 51f. Note.

Menschheit sprach. — Im Psalmenkommentar ist zu Ps. 90,11 (p. 1166) vom Schutze der Engel über den Gerechten die Rede, wozu noch als weitere biblische Belegstellen beigezogen werden: Ps. 33,8. Gen. 48,16. Gen. 24,7. Vgl. darüber auch den 10. Festbrief. (Larsow S. 108.)

Vom Falle Satan's und seiner Engel ist nirgends einlässlicher die Rede. Auch hier wird lediglich die biblische Lehre vorausgesetzt, ohne weiteres Eingehen. Er erscheint eben, wo er erwähnt ist, nach der hl. Schrift als der Widersacher Gottes, im Besondern als der böse Feind und der Versucher der Menschen. In der Vita S. Antonii erscheint der Raum zwischen Erde und Himmel als der Aufenthaltsort der bösen Geister, der Teufel als der ἀρχὸν τῆς ἐξουσίας τοῦ αἵματος nach Eph. 2,2. Ebenso De incarn. n. 25 (p. 68).

Erschaffung des Menschen; das Wesen des Menschen.

Ueber die Erschaffung des Menschen sagt Athanasius Or. I. c. Ar. n. 24 (p. 428) ganz kurz nach dem biblischen Bericht: „Der Gott des Alls selbst nimmt den schon existierenden und von ihm geschaffenen Staub der Erde und bildet den Menschen.“ Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde. (De incarn. n. 3. Contra gentes n. 34.) Wie Athanasius dies versteht, ist im nächsten Abschnitt im Kapitel vom Urstand näher darzulegen.

Dass Athanasius den Menschen dichotomisch, nicht trichotomisch zusammengesetzt sein lässt, geht allenthalben aus seinen Schriften hervor. Für die Bezeichnung der Doppelnatur des Menschen hat er gewöhnlich die Ausdrücke ψυχή und σῶμα, oder ψυχή λογική und σῶμα (z. B. c. Apoll. I. 15.); σῶμα ist der belebte Leib, ψυχή das geistige Prinzip, das zuweilen auch νοῦς heisst; (oder es wird νοῦς auch von der Denkkraft der Seele gebraucht, aber nicht als etwas Anderes neben der ψυχή, im Sinne einer Trichotomie.)¹⁾

¹⁾ Klee, Dogmengeschichte I. S. 278f. macht zu diesem Punkte noch mit Recht geltend: „Höchst bemerkenswert ist, dass Alle (scil. die Väter, die er vorher als Zeugen für dichotomische Auffassung auf-

Seit dem Hervortreten des Apollinarismus, dessen Christologie sich auf die trichotomische Auffassung vom Wesen des Menschen stützt, bekämpft er auch letztere ausdrücklich.

Den Nachweis, dass der Mensch eine vernünftige Seele hat, und dadurch dem Wesen nach von den unvernünftigen Tieren unterschieden ist, liefert Athanasius in seiner apologetischen Erstlingsschrift, der *Or. c. gentes*, n. 31 und 32 (p. 29ss.) Der Mensch allein hat die Fähigkeit, das ausser ihm, ausser seinem sinnlichen Gesichtskreise Liegende geistig zu erfassen, und durch Ueberlegung und vernünftige Wahl sich für das Bessere zu entscheiden. Dies zeigt schon, „dass etwas Anderes neben den körperlichen Sinneswahrnehmungen der Verstand der Menschen ist (ὅτι ἄλλος παρὰ τὰς σωματικὰς αἰσθήσεις ἐστὶν ὁ τῶν ἀνθρώπων νοῦς).“ „Darum, weil er etwas Anderes ist, wird er auch Richter der Sinneswahrnehmungen,“ indem er in seiner Ueberlegenheit sie sichtet und scheidet. Die einzelnen Sinnesorgane haben ihre verschiedenen einzelnen Funktionen; aber innerhalb ihres Gebietes bestimmen nicht sie sich selbst, sondern verrichten ihre Funktionen nach der Bestimmung der Seele und ihres Verstandes. (ἃ δεῖ ὁρᾶν καὶ ἀκούειν, κτλ. . . . οὐκέτι τῶν αἰσθήσεών ἐστιν, ἀλλὰ ψυχῆς καὶ τοῦ ταύτης νοῦ διακρίναι). Um dies an einem Bilde zu veranschaulichen, vergleicht Athanasius dieses Verhältniss des frei waltenden Geistes zu den körperlichen Organen mit dem des kundigen Musikers zu der wohlgestimmten Lyra, auf der er spielt. „Das aber ist allein den Menschen eigen, und das ist das Vernünftige (τὸ λογικόν) der Seele der Menschen, wodurch sie sich von den unvernünftigen Tieren unterscheidet, und zeigt, dass sie wahrhaft etwas Anderes ist neben dem im Körper Erscheinenden (ὅτι ἀληθῶς ἄλλη παρὰ τὸ φαινόμενόν ἐστιν ἐν σώματι).“ Die Erfahrung lehrt es ja, dass sie freier, vom Leibe unabhängiger und an körperliche Eindrücke nicht

geführt hat) das Leben als Vereinigung der Seele mit dem Leibe, und den Tod als deren Trennung bezeichnen, so wieder dichotomisieren.“ Das trifft auch bei Athanasius vollkommen zu, wie wir unten sehen werden, wo vom Tode zu sprechen ist. (Vgl. *Contra Apoll.* I,14 und dazu Sträter, Erlösungslehre S. 107.)

gebundener Tätigkeit fähig ist; auch das Traumleben nimmt Athanasius dafür in Anspruch. n. 33. Die Unsterblichkeit der Seele begründet er zunächst aus ihrer Verschiedenheit vom Leibe. „Wenn unsere Darstellung gezeigt hat, dass sie vom Leibe verschieden ist, der Leib aber von Natur sterblich ist, so muss notwendig die Seele unsterblich sein, weil sie nicht nach dem Leibe geartet ist.“ Darauf folgt der aus der platonischen Seelenlehre genommene Beweis:¹⁾ „Wenn die Seele den Leib bewegt, wie gezeigt ist, und sie selbst von nichts Andrem bewegt wird, so folgt daraus, dass die Seele, die sich von sich selbst bewegt, auch dann, nachdem der Leib zur Erde bestattet ist, sich wiederum von sich selbst bewegen werde. Denn nicht die Seele ist's, die stirbt, sondern wegen ihrer Trennung (von ihm) stirbt der Leib. Wenn nun auch sie vom Leibe bewegt würde, so würde folgen, dass bei der Trennung des Bewegenden sie stürbe. Wenn aber vielmehr die Seele auch den Leib bewegt, so muss sie notwendig um so mehr sich selbst bewegen. Wird sie aber durch sich selbst bewegt, so lebt sie notwendig auch nach dem Tode des Leibes. Denn die Bewegung der Seele ist nichts Andres als ihr Leben,“ wie die Bewegung auch beim Leibe das Zeichen des Lebens ist. Wenn aber die Seele schon hier, während sie in den Leib eingeschlossen ist, sich über dessen Schranken hinaus freier bewegt, „wie sollte sie dann nicht um so viel mehr, wenn sie vom Leibe getrennt ist, wenn es Gott will, der sie mit demselben vereinigt hat, eine offenbarere Erkenntnis der Unsterblichkeit haben? Denn wenn sie ja auch, da sie mit dem Leibe vereinigt war, das Leben ausserhalb des Leibes lebte, so wird sie

¹⁾ Montfaucon bemerkt zu der Stelle: „Totum id argumentum ex Platone sumtum est, quo multi post illum usi sunt ad probandum animum esse immortalem. Videsis ipsum Platonem in Phaedro, et lib. X de legibus, ubi animam definit, τὴν ἀναμείνην αὐτὴν αὐτὴν κινεῖν ζῆναι.“ — Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie, 7. Aufl. I. S. 169: „Die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele begründet Platon im Phädrus (p. 245) auf die Natur der Seele als des sich selbst bewegenden Prinzips aller Bewegung.“

noch viel mehr auch nach dem Tode des Leibes leben, und sie wird nicht aufhören zu leben, weil Gott sie so geschaffen hat durch seinen Logos, unsern Herrn Jesus Christus. Darum überlegt und denkt sie auch Unsterbliches und Ewiges, weil sie eben unsterblich ist.“ Eben dass der Mensch den Gedanken der Unsterblichkeit denken kann, ist nun ferner für Athanasius ein weiteres Argument, ein Unterpfand für die wirkliche Unsterblichkeit der menschlichen Seele, da ein Wesen, das nicht unsterblich wäre, die Unsterblichkeit auch nicht denken könnte: „Wie beim Leibe, der sterblich ist, auch seine Wahrnehmungsorgane (αἰσθησεις) Sterbliches betrachten, so muss die Seele, die Unsterbliches betrachtet und überdenkt, notwendig auch selbst unsterblich sein und immer leben.“ Darum ist sie auch fähig, die Erkenntnis Gottes in sich zu haben.¹⁾

Bezüglich der physischen Natur im Menschen wird in dem Briefe an den Mönch Amun (p. 959), mit Bezugnahme auf eine von diesem gestellte Anfrage zur Aufklärung, weil andere Leute irreführende Ansichten darüber aufbrachten, mit aller Bestimmtheit ausgesprochen, dass alles Natürliche am menschlichen Leibe und seinen Funktionen an sich rein und gut sei, wie Alles was Gott durch seinen Logos ge-

¹⁾ In dem unter dem Namen des Athanasius überlieferten Fragm. Comm. in Matth. 6,25 (T. I. p. 1268) wird der Seele eine warme Natur zugeschrieben, vermöge deren sie auch das belebende und die Ernährung vermittelnde Prinzip für den Leib wäre, (— τὸ θρεπτικόν heisst in der aristotelischen Philosophie diese Kraft der Seele, welche auch die Pflanzenseele ist und auch wieder beim Tier in Verbindung mit höhern Kräften vorkommt —), aber selber immateriell: „μὴ μεριμνήσητε τῇ ψυχῇ ὑμῶν τί φάγητε, καὶ τί πίητε, μηδὲ τῷ σώματι ὑμῶν τί ἐνδύσεσθε.“ οὐκ ἐπειδὴ ἡ ψυχὴ τροφῆς δεῖται· ἀσώματος γάρ. ἀλλὰ κατὰ τὴν κοινὴν ἐφθέρξατο συνήθειαν. εἰ γὰρ καὶ μὴ δεῖται τροφῆς, ἀλλ' ὁμως οὐκ ἂν ἀνάσχοιτο μένειν ἐν τῷ σώματι ἀλλ' ἡ τρεφομένου αὐτοῦ. ὥσπερ οὖν ὁ ἥλιος θερμὸς ὢν πηλὸν ξηραίνει, καὶ πᾶν ὑγρὸν ἀνιμάται, οὐδὲν μέντοι εἰς τὴν ἐαυτοῦ φύσιν προλαμβάνει· οὕτω καὶ ἡ ψυχὴ θερμὴ οὖσα κατὰ τὸν τῆς φιλοσοφίας λόγον (ψυχὴ γάρ, φησι, θερμὴ ὥς πῦρ καίόμενον·) δαπανᾷσθαι ποιεῖ τὴν τροφήν, οὐδὲν εἰς τὴν οἰκίαν φύσιν λαμβάνουσα. ὅτι δὲ θερμὴ ἡ ψυχὴ, δῆλον ἐκ τῶν ἀποθνησκόντων· ὅταν γὰρ χωρισθῇ ἀπὸ τοῦ σώματος ἡ ψυχὴ, πάντα τὰ μέλη ψυχρὰ εὗρίσκονται.

schaffen hat. „Wenn wir glauben, dass der Mensch ein Werk der Hände Gottes sei, nach der hl. Schrift, wie konnte da aus der reinen Kraft (d. h. aus ihrer Wirksamkeit) ein beflecktes Werk hervorgehen? Und wenn wir göttlichen Geschlechts sind, nach der Apostelgeschichte (17,28), so haben wir nichts Unreines an uns. Denn dann allein sind wir befleckt, wenn wir die übelriechende Sünde wirken.“

Was die Fortpflanzung des Menschengeschlechts betrifft, so finden wir im Psalmenkommentar, Expos. in Ps. 50,7 (p. 1087) die bedenkliche, dem biblischen Berichte widersprechende Meinung ausgesprochen, die Ehe sei erst eine Folge des Sündenfalles, während sonst die Fortpflanzung des Geschlechts auf andere Weise stattgefunden hätte.¹⁾

Hinsichtlich der Entstehung der menschlichen Seele bei der Zeugung behauptet Voigt (Lehre des Athan. S. 108f.) ganz zuversichtlich, Athanasius vertrete die traducianische Ansicht, wofür er sich auf die oben S. 74f. angeführte Stelle aus Or. II. c. Ar. n. 48 beruft: ἐν αὐτῷ (in Adam) ἦσαν οἱ λόγοι τῆς διαδοχῆς παντὸς τοῦ γένους, was er übersetzt, es „seien in ihm schon die logosartigen Seelen des ganzen folgenden Geschlechtes gewesen.“ Ich möchte zu dieser Auffassung und Uebersetzung der Stelle denn doch ein starkes Fragezeichen machen.²⁾ Ausdrücklich behandelt hat aber Athanasius die Frage nirgendwo, und die fragliche Stelle, wenn man nichts hineinlegen will, was nicht drin

¹⁾ „ἰδοὺ γὰρ ἐν ἀνομίαις συνελήφθην, καὶ ἐν ἁμαρτίαις ἐκίσσησέ με ἡ μήτηρ μου.“ ἐπεὶ δὲ ὁ προηγούμενος σκοπὸς τοῦ Θεοῦ ἦν τοῦ μὴ διὰ γάμου γενέσθαι ἡμᾶς καὶ φθορᾶς· ἡ δὲ παράβασις τῆς ἐντολῆς τὸν γάμον εἰσήγαγεν διὰ τὸ ἀνομῆσαι τὸν Ἀδάμ, τουτέστιν ἀθετῆσαι τὸν ἐκ Θεοῦ δοθέντα αὐτῷ νόμον. So meinte u. A. auch Gregor von Nyssa, „ohne Fall würde nur eine Vermehrung des Menschen in einer ganz geistigen Weise stattgefunden haben, Hom opif. c. 17,“ Klee, Dogmengeschichte I. S. 275.

²⁾ Vgl. gegen Voigt auch Sträter, Die Erlösungslehre des heil. Athanasius, S. 45, Anm. 2.

liegt, spricht weder für den Traducianismus noch gegen den Kreatianismus. Dass Athanasius aber auf alle Fälle der menschlichen Seele keine Präexistenz vor der Zeugung des Leibes zuschreibt, sehen wir aus Or. II. c. Ar. n. 10, welche Stelle unten in der Christologie, wo von der Incarnation des Logos die Rede ist, anzuführen ist.

Von dem einen Stammvater abstammend, bildet das Menschengeschlecht eine natürliche Einheit. (ἐκ γὰρ ἑνὸς οἱ πάντες γεγόναμεν, καὶ μία πάντων ἀνθρώπων ἡ φύσις. Or. III. c. Ar. n. 20 p. 570.)

Die göttliche Weltregierung.

Von der fortdauernden göttlichen Einwirkung auf die geschaffene Welt, damit sie, die ihrer Natur nach vergänglich ist, nicht wieder vergehe, spricht Athanasius in der Or. c. gentes, n. 40—42, die göttliche Weltregierung im Zusammenhang mit der Weltschöpfung behandelnd; wir haben darum die Stelle auch bereits im Zusammenhange der Kurationslehre dargelegt, oben S. 72 ff. Anderwärts kommt Athanasius nur im Vorbeigehen auf diesen Gegenstand zu sprechen, und dann im Gegensatze zum Arianismus, um zu zeigen, dass der Logos, durch den der Vater die geschaffene Welt regiert, nicht selbst ein geschaffenes Wesen, sondern Gott von Gott ist. So De decr. Nic. syn. n. 30 (p. 236). Or. II. c. Ar. n. 25 (p. 493) werden die Worte des Heilands in der Bergpredigt über die göttliche Vorsehung angeführt, Matth. 6,25 ff., auch Matth. 10,29. Die göttliche Vorsehung waltet über allen Geschöpfen, weil sie eben Gottes Geschöpfe sind, die er durch seinen Logos erschaffen hat. — In Matth. 11,22, n. 1 (p. 103). Der Vater wirkt Alles durch den Sohn, und übergibt ihm (nach der Stelle des Evangeliums) die Schöpfung, aber nicht so, als ob er sie einmal nicht gehabt hätte, oder als ob er, der Vater, selbst sich dann von ihrer Regierung zurückzöge; „sondern durch ihn und in ihm waltet er mit seiner Vorsehung über der Schöpfung (δι' αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ τῆς

κρίσεως προνοεῖ),“ so dass gegen seinen Willen auch nicht das Kleinste geschieht, „sondern, indem der Vater wirkt, auch der Sohn wirkt bis jetzt.“

Die allwaltende Vorsehung Gottes hat jeglichem Ding seine Zeit bestimmt, vor Allem auch der Wirksamkeit jedes Menschen auf Erden ihre Zeit zugemessen. Dies wird in der Apol. de fuga sua, n. 14 und 15 (p. 328) erörtert in Anknüpfung an die Worte des Herrn im Johannesevangelium, Joh. 7,4ff. und Joh. 2,4: „meine Stunde ist noch nicht gekommen.“ n. 14: „Als Gott und Logos des Vaters hatte er keine ihm gesetzte Zeit (καιρόν); denn er selbst ist der Schöpfer der Zeiten; aber da er als der Menschgewordene das sagte, so zeigt er dadurch, dass einem jeden Menschen seine Zeit zubemessen sei, und das nicht nach dem Zufall, nach heidnischer Meinung, sondern wie er selbst (der Logos), als Schöpfer, nach dem Willen des Vaters es einem Jeden bestimmt hat. Und das steht geschrieben und ist Allen offenbar geworden. Das Wie, und wieviel einem Jeden zubemessen ist, ist freilich allen Menschen verborgen; aber das weiss ein Jeder, dass, wie eine Zeit für den Frühling und Sommer und Herbst und Winter ist, so nach dem Worte der Schrift (Prediger 3,2) eine Zeit zu sterben und eine Zeit zu leben ist.“ Dies wird belegt durch die Beispiele der Menschheit zur Zeit des Noe, der das Leben abgekürzt wurde; des Königs Ezechias, dem noch 15 Jahre zugesetzt wurden (4 Kön. 20,6); des Abraham, der hochbetagt starb (Gen. 25,8); und durch die ferneren verheissenden oder androhenden Bibelstellen: Ps. 90,16. Ps. 101,25. Job 5,26. Sprichw. 10,25ff. Prediger 7,18. — n. 15. Gleichermassen, wie die hl. Schrift die Tatsache lehrt, dass einem jeden Menschen seine Zeit bemessen sei, bezeugt sie aber auch, dass kein Mensch dieses Mass seiner Zeit kenne: Ps. 101,24. Luc. 12,20. Prediger 9,12. Gen. 27,2. — So hat Christus der Herr, nach seiner Gottheit, auch sich selbst, nach seiner Menschheit, die Zeit seines Leidens bestimmt. Vor diese Zeit gekommen war, entzog er sich den Verfolgungen; als sie aber da war, sprach er: „Vater, die

Stunde ist gekommen, verherrliche deinen Sohn“ (Joh. 17,1), und gab sich den ihm Suchenden hin, Joh. 18,5. Auch dadurch wollte er zeigen, „dass an der Entscheidung von oben das Leben und der Tod der Menschen hänge.“ (τῆς ἁνωθεν κρίσεως ἡρτῆσθαι τὴν ζωὴν καὶ τὸν θάνατον τῶν ἀνθρώπων.) „Und ohne unsern Vater, der in den Himmeln ist, kann kein Haar eines Menschen weiss oder schwarz werden, oder ein Sperling in die Schlinge fallen.“

Gottes Vorsehung lenkt Alles so, wie es am besten ist. Or. II. c. Ar. n. 68 (p. 536): Gott hätte freilich vermöge seiner Allmacht Manches im Gange der Menschengeschichte und der Heilsgeschichte anders fügen oder sich anderer Mittel und Wege bedienen können. Auch die Erlösung hätte durch die göttliche Allmacht anders bewerkstelligt werden können. „Es hätte der Erlöser auch gleich von Anfang kommen können, oder er hätte, da er gekommen war, dem Pilatus auch nicht überliefert werden können; aber so kam er in der Fülle der Zeiten, und da er gesucht wurde, sprach er: ‚Ich bin’s.‘ Denn was er tut, das nützt auch den Menschen, und anders ziemte es sich nicht zu geschehen; und was nützt und ziemt, das wirkt er auch durch seine Vorsehung.“ (ὁ γὰρ ποιεῖ, τοῦτο καὶ συμφέρει τοῖς ἀνθρώποις, καὶ ἄλλως οὐκ ἔπρεπε γενέσθαι· καὶ ὅπερ δὲ συμφέρει καὶ πρέπει, τούτου καὶ πρόνοιαν ποιεῖται.)

Ausserordentliche Erweise der göttlichen Allmacht, durch die sie in den Gang der Dinge eingreift, sind die Wunder. Von den Wundern Christi ist später in der Christologie zu sprechen. Neben den biblisch beglaubigten Offenbarungswundern nimmt Athanasius aber an, dass immer noch Wunder geschehen, und zwar sieht er im Besondern in Ereignissen seiner Zeit wunderbare göttliche Strafgerichte. So besonders im Tode des Arius, auf den er öfter in diesem Sinne hinweist: Epist. ad monachos, n. 3 (p. 344). Epist. encycl. ad episc. Aeg. et Lib. n. 18 u. 19 (p. 289). Epist. ad Serap. de morte Arii, n. 4 (p. 341). Anderes s. Hist. Arian. ad mon. n. 57 (p. 378s.) und Vita S. Antonii, n. 86 (p. 859s.).

B. Voraussetzung der Erlösung:

Vom Urstand und Fall des Menschen. Zustand der gefallenen Menschheit.

1) Urstand des Menschen. Ursprüngliche Gnade.

Den Urstand schildert Athanasius in der Or. c. gentes, n. 2 (p. 2) als eine sehr hohe Stufe geistiger Vollkommenheit in der Verbindung mit Gott. Die leibliche Seite, als ob sie zum ganzen Menschen nicht gehörte, kommt dabei ganz zu kurz. Gott hat „durch seinen eigenen Logos und unsern Heiland Jesus Christus das menschliche Geschlecht nach seinem eigenen Bilde geschaffen;¹⁾ und er verlieh ihm die Fähigkeit, durch seine Aehnlichkeit mit ihm, die existierenden Dinge zu betrachten und zu kennen (καὶ τῶν ὄντων αὐτὸν θεωρητὴν καὶ ἐπιστήμονα διὰ τῆς πρὸς αὐτὸν ὁμοιώσεως κατεσκεύασε), und gab ihm auch Begriff und Erkenntnis seiner eigenen Ewigkeit, damit er, wenn er die Identität bewahrte (τὴν ταυτότητα σώζων),²⁾ weder jemals von der (rechten) Vorstellung von Gott abfiele, noch von der Gemeinschaft mit den Heiligen (den seligen Geistern,

¹⁾ Ueber die Frage, inwiefern Athanasius unter dem Geschaffen-sein nach dem Bilde des Logos nur die übernatürlichen Gnadengaben verstanden habe, oder auch die dem Menschen vor den andern Geschöpfen eigentümlichen natürlichen Gaben, vgl. Atzberger, Logoslehre des hl. Athan. S. 153 ff., der sich für das Letztere entscheidet. Mit absoluter Bestimmtheit lässt sich die Auffassung des hl. Athanasius über diesen Punkt kaum feststellen. Nur das ist festzuhalten, dass er, wie wir unten sehen werden, durch den Verlust der übernatürlichen Gnade im Sündenfall den Menschen keineswegs aller vernünftigen (logischen) Anlage und natürlichen moralischen Kraft und Empfänglichkeit für Gottes Wort verlustig gehen lässt, weil ihm damit auch die Erlösungsfähigkeit genommen wäre. — Ueber die Lehre von Natur und Gnade bei Athanasius vgl. auch Wörter, die christliche Lehre über das Verhältnis von Gnade und Freiheit, S. 283 ff.

²⁾ Möhler, Athan., 2. Aufl. S. 124, Note 11 versteht ταυτότης „mit dem Logos.“ So fasst auch Atzberger, Logoslehre, S. 42, die Stelle: „ταυτότης wäre hier der Sache nach nichts Anderes, als das im Menschen vorhandene Bild des Logos.“

τῆς τῶν ἁγίων συζήσεως) sich trennte, sondern, im Besitze der Gnade dessen, der sie verliehen hat, und der eigenen Kraft aus dem Logos des Vaters, sich freute und mit dem Göttlichen umgieng, lebend das wahrhaft glückliche und selige unsterbliche Leben. Denn indem ihm nichts im Wege steht für die Erkenntnis des Göttlichen, betrachtet er immer durch seine Reinheit das Bild des Vaters, den Gott Logos, nach dessen Bilde er auch geworden ist. Und überaus in Erstaunen gesetzt wird er, wenn er die durch ihn auf Alles sich erstreckende Vorsehung betrachtet, und er erhebt sich über das sinnlich Wahrnehmbare und alle körperliche Vorstellung, und vereinigt sich durch die Kraft des Geistes mit dem Göttlichen und geistig Wahrnehmbaren im Himmel. (πρὸς τὰ ἐν οὐρανοῖς θεῖα καὶ νοητὰ τῇ δυνάμει τοῦ νοῦ συναπτόμενος.) Denn wenn der Geist (νοῦς) der Menschen nicht mit den Körpern umgeht, und nichts von der von diesen ausgehenden Begierlichkeit von aussen beigemengt hat, sondern ganz in der Höhe ist, bei sich selbst, (ἀλλ' ὅλος ἐστὶν ἑαυτῷ συνών), wie er von Anfang geworden ist, dann geht er über das sinnlich Wahrnehmbare und alles Menschliche hinaus, und schwingt sich hoch empor, und indem er den Logos sieht, sieht er in ihm auch den Vater des Logos, und freut sich in seiner Anschauung, und erneuert sich in der Sehnsucht nach ihm.¹⁾ So also sagen die heil. Schriften, dass der erste der Menschen, der in hebräischer Sprache Adam genannt wurde, im Anfange frei und ohne Scheu den Geist zu Gott gerichtet habe und mit den Heiligen in Gemeinschaft gewesen sei, in der Anschauung der geistigen Dinge, die (scil. die Anschauung) er an jenem Orte hatte, den der heil. Moses bildlich Paradies nannte (ὃν καὶ ὁ ἅγιος Μωϋσῆς τροπικῶς παράδεισον ὠνόμασεν). Ausreichend aber ist die Reinheit der Seele, durch sich selbst Gott wie im Spiegel zu sehen, wie auch der Herr sagt: ‚selig die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen.‘ (Matth. 5,8.)

¹⁾ Mit Recht bemerkt zu dieser Darstellung Atzberger, a. a. O. S. 159, dass sie zu platonisch gefärbt sei.

Dass dieser Urzustand des Menschen aber nicht dessen blosser natürlicher Zustand war, sondern auf einer übernatürlichen Erhöhung der menschlichen Natur durch die göttliche Gnade beruhte, aber so, dass diese Erhöhung doch nicht erst später dazukam, sondern dem Menschen, sofern er nach Gottes Ebenbilde erschaffen ist, gleich anerschaffen wurde, ist in der Schrift *De incarn. n.* 3 (p. 49) auseinandergesetzt: Da das Menschengeschlecht seiner blossen Natur nach einer ewigen Fortdauer nicht fähig gewesen wäre, weil alles Geschaffene seiner blossen Natur nach vergänglich ist, so schuf Gott in seinem Erbarmen die Menschen nicht einfach, wie alle unvernünftigen Tiere auf Erden, sondern er verlieh ihnen dazu ein weiteres Gnadengeschenk und „schuf sie nach seinem Ebenbilde und teilte ihnen mit von der Kraft seines eigenen Logos, damit sie, wenn sie gewissermassen einen Schatten des Logos hätten und der Logosnatur teilhaftig würden (γενόμενοι λογικοί), in Seligkeit Bestand haben könnten, lebend das wahrhaftige und wahre Leben der Heiligen im Paradiese.¹⁾ Da er aber wiederum wusste, dass der Wille der Menschen sich nach beiden Seiten hinneigen könne, so sicherte er fürsorglich die ihnen geschenkte Gnade durch Gesetz und Ort. Denn in sein Paradies setzte er sie und gab ihnen ein Gebot, damit, wenn sie die Gnade bewahrten und gut blieben, sie im Paradiese ein kummerloses, schmerzloses und sorgenloses Leben hätten, zu dem, dass sie auch die Verheissung der Unvergänglichkeit im Himmel hätten; wenn sie aber das Gebot überträten und sich zum Bösen wendeten, so sollten sie erkennen, dass sie die natürliche Verderbnis

¹⁾ ὁ θεὸς . . . ἐξ οὐκ ὄντων τὰ πάντα πεποίηκε διὰ τοῦ ἰδίου Λόγου, τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. ἐν οἷς πρὸ πάντων τῶν ἐπὶ γῆς τὸ ἀνθρώπων γένος ἐλεήσας, καὶ θεωρήσας ὡς οὐχ ἱκανὸν εἶη κατὰ τὸν τῆς ἰδίας γενέσεως λόγον διαμένειν αἰεὶ, πλέον τι χαριζόμενος αὐτοῖς, οὐχ ἀπλῶς, ὥσπερ πάντα τὰ ἐπὶ γῆς ἄλογα ζῶα, ἔκτισε τοὺς ἀνθρώπους· ἀλλὰ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ εἰκόνα ἐποίησεν αὐτοὺς, μεταδούς αὐτοῖς καὶ τῆς τοῦ ἰδίου Λόγου δυνάμεως, ἵνα ὥσπερ σκιάς τινας ἔχοντες τοῦ Λόγου, καὶ γενόμενοι λογικοί, διαμένειν ἐν μακαριότητι δυνηθῶσι, ζῶντες τὸν ἀληθινὸν καὶ ὄντως τῶν ἁγίων ἐν παραδείσῳ βίον.

im Tode erleiden müssten, und nicht mehr im Paradiese lebten, sondern ausserhalb desselben sterbend in Tod und Verderbnis blieben.“¹⁾

2) Sündenfall. Ursprung des Bösen.

Contra Apollin. l. I. 15 (p. 934s.) spricht Athanasius vom Sündenfall im Gegensatz gegen die von einigen Apollinaristen vorgebrachte (manichäische) Ansicht, die Sünde sei in der menschlichen Natur begründet (φυσικὴν

¹⁾ Zu Gen. 2,7: Et spiravit Deus in faciem Adae spirationem vitae, et factus est homo in animam viventem, ist in der nur lateinisch überlieferten Schrift von zweifelhafter Echtheit, De Trinitate et Spiritu sancto, n. 18 (p. 978) folgende eigentümliche Anschauung vorgetragen: . . . Neque id quod spiratum est a Domino, anima est, secundum fabulatores Judaeos; alioquin quomodo hoc, quod a se spiratum est, Deus igni aeterno condemnat? sed vivificans Spiritus est, de quo et Paulus ait: „Spiritus vero vivificat.“ (2 Cor. 3,6.) Et, „spiravit Deus“ etc. (Gen. 2,7.) Itaque Spiritus sanctus est spiritus vitae, a quo excidentibus nonnulli, viventes mortui sunt, sicut Paulus scribit: „Nam quae in delitiis agit, vivens mortua est.“ (1 Tim. 5,6.) Durch diese Mitteilung des hl. Geistes empfing Adam auch den Geist der Prophetie, adeo ut et prophetaret, quod huius rei gratia dereliqueret homo patrem suum et matrem suam et adhaereret uxori suae, et essent duo in carne una: necnon et illam quae sumpta est de se mulierem vocaret Evam, prophetice dicens ei: „haec est mater omnium viventium.“ (Gen. 3,20.) — Ohne der Geschichte dieser Auffassung vom Hauche Gottes hier weiter nachgehen zu wollen, will ich nur erwähnen, dass unter den neuern katholischen Theologen dieselbe sich von Hirscher vertreten findet, Die christliche Moral, 5. Aufl. Bd. I. S. 111: „Gott blieb mit seinem liebenden Schöpferodem, Er blieb mit seinem heil. Geiste und mit der heiligenden Gnade desselben im Menschen, und wie Er ihm göttliche Kräfte mitgeteilt hatte, so wohnte Er auch als das Prinzipium göttlicher Richtung für und für in diesen Kräften.“ Und S. 117: „Der Schöpfer hatte dem Menschen seinen Odem und der heil. Geist seine Gnade als heiligendes Lebensprinzipium eingehaucht.“ — Nach der Lehre des heil. Hilarius ist der Hauch Gottes der dritte schöpferische Akt bei der Erschaffung des Menschen, durch den die beiden gesondert erschaffenen Naturen, Seele und Leib, zum Menschen vereinigt werden. Reinkens, Hilarius von Poitiers, S. 37. — Augustinus, De civitate Dei l. XIII, c. 24 bekämpft die Ansicht, „non tunc animam primo homini datam, sed eam, quae iam inerat, Spiritu sancto vivificatam.“

εἶναι τὴν ἁμαρτίαν). Dies ist eine gegen den Schöpfer sich richtende Anklage. Mit aller Entschiedenheit wird betont, dass die sündhafte Begierde in keiner Weise in der Natur des Menschen begründet ist, wie Gott ihn geschaffen hat, sondern eine Folge des durch die Verführung des bösen Feindes geschehenen Falles ist. „Als Gott von Anfang den Adam bildete, da hat er ihm doch nicht die Sünde angeboren mitgegeben? Wozu hätte es dann noch eines Gebotes bedurft? Oder wie konnte er ihn dann verurteilen, nachdem er gesündigt hatte? Und wie hätte dann vor dem Ungehorsam Adam das Gute und das Böse nicht gekannt? Den Gott zur Unsterblichkeit und zum Bilde seiner eigenen Ewigkeit bildete, den schuf er mit sündloser Natur und freiem Willen; ,durch den Neid des Teufels aber kam der Tod in die Welt‘, (Weish. 2,24), der den Gedanken der Uebertretung erfand. Und so wurde durch den Ungehorsam gegen das Gebot Gottes der Mensch empfänglich für die Nachsaat des Feindes. Und es wirkte von nun an die Sünde in der Natur des Menschen zu jeglicher Begierlichkeit. Aber nicht so, als ob der Teufel in ihm die Natur bewirkt hätte (οὐ φύσιν ἐν αὐτῷ ἐργασαμένου τοῦ διαβόλου), das sei ferne; denn der Teufel ist nicht der Schöpfer (δημιουργός) der Natur, nach der gottlosen Meinung der Manichäer; sondern er wirkte eine Verkehrung der Natur (φύσεως παρατροπήν) in Folge der Uebertretung, und so herrschte der Tod über alle Menschen.“

Aehnlich abermals c. Apollin. I. II. 6 (p. 944): „Wenn Gott der Schöpfer der sündigen Gedanken ist, . . . dann wird das Gericht ungerecht sein, das den Sünder verurteilt; denn wenn Gott sündige Gedanken geschaffen hat, wie kann er dann den Sünder verurteilen? Und wie ist es möglich, dass von Gott ein solches Gericht geschehe? Wenn aber auch Adam solchen Gedanken unterworfen war, bevor er gegen das Gebot Gottes ungehorsam war, wie kannte er denn da nicht das Gute und Böse? (Aber so war es eben nicht, sondern) vernünftig war er von Natur, frei in seinem Denken, er hatte noch das Böse nicht kennen gelernt, sondern kannte nur das Gute, und war von einfacher

Willensrichtung;¹⁾ da er aber das Gebot Gottes übertrat, da ward er den sündigen Gedanken unterworfen; aber nicht Gott hatte die Gedanken geschaffen, die ihn gefangen nahmen, sondern der Teufel hatte sie durch Trug über die vernünftige Natur des Menschen gesäet, da sie in die Uebertretung verfiel und von Gott verstossen wurde; so dass der Teufel ein Gesetz der Sünde aufstellte in der Natur des Menschen, und den Tod, der durch das Werk der Sünde herrschte.“²⁾

Das Böse definiert Athanasius anderswo (contra gentes n. 4, p. 4) seinem Ursprunge nach als das Nichtexistierende (οὐκ ὄντα), da es nicht von Gott geschaffen ist, und nur dem von Gott Geschaffenen Existenz zukommt. n. 6 (p. 5s.): Wenn man dem Bösen reale Existenz zuerkennt, so könnte das in zwiefacher Weise verstanden werden, ist aber auf beide Wege eine mit dem christlichen Gottesbegriff unverträgliche Irrlehre. Entweder hätte es nämlich dann Subsistenz und Wesenheit (ὑπόστασιν καὶ οὐσίαν) für sich selbst ohne Gott, und dann wäre Gott nicht der Schöpfer und

¹⁾ λογικὸς μὲν ὢν τὴν φύσιν, ἐλεύθερος δὲ τὸν λογισμόν, πείραν κακοῦ οὐκ εἰδώς, μόνον δὲ τὸ καλὸν γινώσκων, καὶ ὥσπερ τις μονότροπος (Ps. 67,7, Vulg. unius moris) ὢν.

²⁾ In der Erstlingsschrift contra gentes jedoch, aus der wir schon ein paarmal ähnliche noch nicht recht abgeklärte Anschauungen anzuführen hatten, findet sich auch eine Stelle, die fast an die in dem oben Dargelegten bekämpfte manichäische Ansicht anklingt, dass in der Natur der Leiblichkeit die sündhafte Begierde begründet sei: n. 3 (p. 3s. : (ὁ πρῶτος πλασθεὶς ἄνθρωπος) ἕως μὲν τὸν νοῦν εἶχε πρὸς τὸν θεὸν καὶ τὴν τούτου θεωρίαν, ἀπεστρέφετο τὴν πρὸς τὸ σῶμα θεωρίαν ὅτε δὲ συμβουλία τοῦ ὄφρος ἀπέστη μὲν τῆς πρὸς τὸν θεὸν διανοίας, ἑαυτὸν δὲ κατανοεῖν ἤρξατο, τηρικαῦτα καὶ εἰς ἐπιθυμίαν τοῦ σώματος ἔπεσαν, καὶ ἔγνωσαν, ὅτι γυμνοὶ ᾗσαν, καὶ γρόντες ἡσχύνθησαν. ἔγνωσαν δὲ ἑαυτοὺς γυμνοὺς, οὐ τοσοῦτον ἀπὸ ἐνδυμάτων, ἀλλ' ὅτι γυμνοὶ τῆς τῶν θεῶν θεωρίας γεγónασι, καὶ πρὸς τὰ ἐναντία τὴν διάνοιαν μετήνεγκαν. Immerhin ist jedoch auch hier die Hauptsache festgehalten, dass nicht die eigene Natur den Menschen zur Sünde zog, sondern der Rat der Schlange ihn von der διάνοια πρὸς τὸν θεόν dazu brachte, ἑαυτὸν κατανοεῖν. Und ferner stellt sich die gerade auch in dieser Schrift gegebene Erklärung des Bösen als des οὐκ ὄν (s. oben) der manichäischen Anschauung entgegen.

Herr alles Seienden. Oder man müsste andererseits Gott auch zum Urheber des Bösen machen, was unzulässig und unmöglich ist; „denn das Böse kommt nicht aus dem Guten, noch ist es in demselben, noch durch dasselbe, weil es sonst nicht mehr gut wäre, wenn es eine gemischte Natur hätte oder Ursache des Bösen würde.“ Dann wird die häretische Meinung von einem bösen Gott als Demiurgen neben dem guten Gott widerlegt. n. 7 (p. 7): Die Wahrheit kann also nur „aus der Erkenntnis in der Kirche hervorleuchten: dass das Böse nicht von Gott noch in Gott ist, noch von Anfang geworden, und dass es keine reale Wesenheit an sich hat (οὐτε οὐσία τις ἐστὶν αὐτοῦ). Sondern die Menschen, wie sie von der Vorstellung des Guten entblösst waren (κατὰ στέρησιν τῆς τοῦ καλοῦ φαντασίας), fiengen an, sich das Nichtseiende und was sie wollten zu ersinnen und zu bilden.“ Dies wird durch folgendes Bild noch sehr anschaulich illustriert: „Wie wenn einer, wenn die Sonne scheint und die ganze Erde von ihrem Lichte erleuchtet wird, durch Schliessen der Augen sich Finsternis ersinnt, da doch keine Finsternis ist, und dann so wie in der Finsternis irrend herumwandelt, . . . in der Meinung, es sei nicht Licht, sondern Finsternis, — δοκῶν γὰρ βλέπειν, οὐδ' ὅλως ὁρᾷ —: so hat auch die Seele der Menschen, indem sie das Auge schloss, durch das sie Gott sehen kann, sich das Böse ersonnen, in dem sie sich bewegt, und nicht weiss, dass sie, da sie etwas zu tun meint, nichts tut, weil sie sich das Nichtseiende ersinnt.“¹⁾

3) Folgen des Sündenfalls. Zustand der gefallenen Menschheit. Erbsünde.

Ausführlich behandelt von den Folgen des Sündenfalls wird in der Schrift *De incarnatione*, n. 4—6 (p. 50—52). Die nächste äussere Folge war, dass „die voraus angedrohte Verurteilung zum Tode“ die Menschen traf und von nun an über sie herrschte. Die unmittelbare negative Folge

¹⁾ Auch *De incarn.* n. 4 (p. 51): οὐκ ὄντα γὰρ ἐστὶ τὰ κακά, ὄντα δὲ τὰ καλά, ἐπειδήπερ ἀπὸ τοῦ ὄντος θεοῦ γεγόνασι.

des Falles war nämlich der Verlust der anerschaffenen übernatürlichen Gnade, und die Reducierung der Menschen auf die blosse Natur. (ἡ γὰρ παράβασις τῆς ἐντολῆς εἰς τὸ κατὰ φύσιν αὐτοὺς ἐπέστρεψεν.)¹⁾ Das darum der Tod die notwendige Folge sein musste, wird nun philosophisch entwickelt. Wie sie aus nichts geschaffen sind, so konnten sie, von Gott verlassen, ihrer blossen Natur nach auch wieder der Vernichtung unterworfen sein. „Denn wenn die Menschen, in deren Natur es lag, einmal nicht gewesen zu sein, durch die Gegenwart und Güte des Logos in's Dasein gerufen worden waren, so war es folgerichtig, dass sie, entleert von dem Denken an Gott, und zum Nichtseienden abgekehrt — denn nichtseiend ist das Böse, seiend aber das Gute, da es von dem seienden Gott geschaffen ist²⁾ — auch entleert würden von der immerwährenden Fortdauer; d. h. dass sie, aufgelöst, in Tod und Vernichtung blieben. Denn seiner blossen Natur nach (κατὰ φύσιν) ist der Mensch sterblich, da er aus nichts geworden ist.“ Das ihm anerschaffene Gnadengeschenk der Gottähnlichkeit hätte ihm aber, wenn er es bewahrt hätte, die unsterbliche Fortdauer gesichert, wofür noch die Schriftstellen Weish. 6,19 und Ps. 81,6 angezogen werden. n. 5. „Denn Gott hat uns nicht bloss aus nichts geschaffen, sondern er verlieh uns auch durch die Gnade des Logos, Gott gemäss zu leben. Die Menschen aber kehrten sich vom Ewigen ab, wandten sich durch den Rat des Teufels dem zu, was der Vernichtung angehört, und wurden so für sich die Urheber der Vernichtung im Tode, da sie, wie zuvor gesagt, von Natur vergänglich waren, durch die Gnade der Anteilnahme am Logos aber der natürlichen Vergänglichkeit entgangen wären (τοῦ κατὰ φύσιν ἐκφυγόντες), wenn sie gut geblieben wären. Denn weil der Logos bei ihnen war, nahte ihnen die in der Natur begründete Vernichtung (ἡ κατὰ φύσιν φθορά) nicht, wie auch die Weisheit sagt: „Gott schuf den Menschen zur Unvergänglichkeit

¹⁾ Dass dies aber nicht von dem völligen Verlust der Gottebenbildlichkeit zu verstehen ist, werden wir später hören.

²⁾ S. oben S. 91, Anm.

und zum Bilde seiner eigenen Ewigkeit; durch den Neid des Teufels aber kam der Tod in die Welt.“ (Weish. 2,23.) Darauf hin wurde also dann ihre Natur dem als Strafe des Ungehorsams angedrohten Tode preisgegeben. Die Menschen selbst aber schritten in diesem Zustande der Abkehr von Gott im Bösen immer weiter, unersättlich in der Sünde, und kannten kein Ziel, wie im Einzelnen weiter ausgeführt wird. n. 6. So herrschte also nun der Tod, und die Menschheit musste der Vernichtung anheimfallen, wenn sie der natürlichen Folge ihres Abfalls überlassen blieb. Diese Folge aber musste unvermeidlich eintreten. „Denn der Tod war von nun an mächtig über uns durch das Gesetz; und es war nicht möglich, dem Gesetze zu entrinnen, weil dieses von Gott gesetzt war des Abfalles wegen.“

Das Wesen des Todes besteht aber darin (c. Apollin. l. I. 14, p. 934), dass die Einheit von Seele und Leib, in der und zu der der Mensch geschaffen ist, sich auflöst (weil er eben selbst durch eigene Schuld, soviel an ihm lag, die Idee Gottes vom Menschen vernichtet hat), und dass nun nach der Trennung der Leib dem Strafurteil Gottes unterliegt: „du bist Erde und sollst wieder zur Erde kehren,“ (Gen. 3,19), während die Seele von der göttlichen Strafandrohung betroffen wird: „du wirst des Todes sterben“ (Gen. 2,18), worin Athanasius eine Androhung nicht nur der eintretenden Auflösung, der Trennung von Seele und Leib, sondern den dauernden Zustand, der die Folge davon ist, und eben im Besondern den geistigen Tod in der Verwerfung und Verbannung der abgeschiedenen Seele von Gott sieht.¹⁾

Der Traktat In Matth. 11,22 schildert den Zustand der gefallenen Menschheit folgendermassen, n. 2 (p. 104): „Nachdem der Mensch gesündigt hat und gefallen ist, und durch

¹⁾ Vgl. De incarn. n. 3 (p. 50): τὸ δέ, θανάτῳ ἀποθανεῖσθε, τί ἄν ἄλλο εἶη, ἢ τὸ μὴ μόνον ἀποθνήσκειν, ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ τοῦ θανάτου φθορᾷ διαμένειν; das auf Oberflächlichkeit beruhende Missverständnis von Münscher und Andern, Athanasius habe damit „eine Vernichtung der Seele als Strafe Gottes gelehrt,“ hat schon Möhler, Athanasius, 2. Aufl. S. 129f. zurückgewiesen.

seinen Fall Alles verwirrt ist, war der Tod mächtig von Adam bis Moses (Röm. 5,14), die Erde ist verflucht, der Hades öffnete sich, das Paradies wurde verschlossen, der Himmel wurde erzürnt, und schliesslich gieng der Mensch zu Grunde und wurde vertiert, und der Teufel triumphierte über uns.“

Die Sünde Adam's und ihre Folge gieng durch die Abstammung von den gemeinsamen Ureltern auf das ganze von ihnen stammende Menschengeschlecht über.¹⁾ Kein Mensch ist frei von dieser vom Stammvater her sich vererbenden allgemeinen Sündhaftigkeit (Fragment, von der 6. ökumenischen Synode citiert, Opera I. p. 1286, Mansi, Concil. collectio T. XI. p. 601: οὐδεὶς ἀνθρώπων, ὃς οὐκ ἀπέστασεν ἑαυτὸν ἀπὸ θελήματος θεοῦ κατὰ τι μέρος ἢ πράγματος ἢ χρόνου.) Damit scheint in Widerspruch zu stehen die Stelle der Or. c. gentes n. 2: ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐκ ἦν κακία· οὐδὲ γὰρ οὐδὲ νῦν ἐν τοῖς ἁγίοις ἐστίν, οὐδ' ὅλως κατ' αὐτοὺς ὑπάρχει αὕτη. Aber das spricht nicht gegen die allgemeine ererbte Sündhaftigkeit, sondern spricht nur von dem Zustande sittlicher Vollendung, zu dem der Erlöste in Christus sich emporarbeiten kann. Auch die Stelle Or. III. c. Arian. n. 33 (p. 583)²⁾ ist doch nicht so zu verstehen, als ob die betreffenden Gerechten und auserwählten Offenbarungsorgane den allgemeinen Folgen des Falles Adam's enthoben gewesen wären, wie der Zusammenhang zeigt. Wenn auch die Möglichkeit hier angenommen wird, dass in einzelnen Individuen die allgemeine vererbte Sünd-

¹⁾ Expos. in Ps. 50,7 (p. 1088); πάντες οἱ ἐξ Ἀδὰμ γενόμενοι ἐν ἀνομίαις συλλαμβάνονται ὑποπίπτοντες τῇ τοῦ προπάτορος καταδίκη. Vergl. auch contra Apollin. I. II. 9: ἐξ ἐκείνου (Adam) εἰς πάντας ἀνθρώπους ἐξέτεινε (nämlich der Teufel) τῆς κακίας αὐτοῦ τὴν ἐνέργειαν, in welcher Stelle Voigt (Lehre des Athanasius S. 117) „die Lehre von der Erbsünde auf's kräftigste vertreten sieht.“

²⁾ πολλοὶ γοῦν ἅγιοι γεγονάσι καὶ καθαροὶ πάσης ἁμαρτίας. Τερρεμίας δὲ καὶ ἐκ κοιλίας ἡγιασθή· καὶ Ἰωάννης ἔτι κνοφορούμενος ἐσκήρτησεν ἐν ἀγαλλιάσει ἐπὶ τῇ φωνῇ τῆς θεοτόκου Μαρίας· καὶ ὁμῶς ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωσέως, καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας, ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδὰμ· καὶ οὕτως ἔμενον οὐδὲν ἥτιον οἱ ἄνθρωποι θνητοὶ καὶ φθαρτοί, δεκτικοὶ τῶν ἰδίων τῆς φύσεως παθῶν.

haftigkeit nicht in sündhafter Tat actuell wird, so stehen nichtsdestoweniger auch diese unter den Folgen des Falles, der Herrschaft des Todes unterworfen, der für Athanasius überall nicht bloss der physische Tod ist, und also durch die freie Richtung ihres Willens auf die Gerechtigkeit nach dem Gesetz nicht im Stande, sich diesen Folgen zu entziehen, sondern ebenso erlösungsbedürftig wie die ganze Menschheit.¹⁾

4) Von der Sünde.

Eine lange Ausführung über die Sünde und das Fortschreiten der Menschheit auf ihrer Bahn in der Or. c. gentes n. 3ss. setzt das Wesen der Sünde darein, dass der Mensch sich von Gott abkehrt und sein Eigenes sucht,²⁾ wodurch er seine Seele immer mehr in sinnlichen Lüsten verstrickt und mit sündhaften Begierden befleckt. Aus dem fortge-

¹⁾ Vgl. die Erörterung über diese Stelle bei Wörter, der Pelagianismus, S. 158ff., der dazu bemerkt: „Dass an der Vorstellung des Athanasius über die Erbsünde ein Mangel haftet, gestehen wir gerne ein; aber nicht zugeben können wir, dass dieser Mangel, wie man vorgibt, auf die pelagianische Vorstellung von der Sündhaftigkeit des Geschlechts seit Adam hinauslaufe oder darauf beruhe. Einer solchen Annahme sind alle übrigen Bestimmungen entgegen. Diese anthropologische Frage ist daher lediglich nicht vollkommen ausgebildet, weil zur genauen Bestimmung des Masses menschlichen Verderbens durch Adams Sünde die Veranlassung fehlte.“ (Vgl. Wörter, die christliche Lehre über das Verhältnis von Gnade und Freiheit, S. 286f.) — Vgl. auch Schwane, Dogmengeschichte der patrist. Zeit, S. 567f. — Ueber die Lehre des heil. Athanasius von der Erbsünde vgl. ferner Möhler Athanasius, I. S. 145, 2. Aufl. S. 130f.

²⁾ n. 3 (p. 3): οἱ ἄνθρωποι κατολιγορήσαντες τῶν χρειτόνων, καὶ ὀκνήσαντες περὶ τὴν τούτων κατάληψιν, τὰ ἐγγυτέρω μᾶλλον ἑαυτῶν ἐζήτησαν. ἐγγύτερα δὲ τούτοις ἦν τὸ σῶμα καὶ αἱ τούτου αἰσθήσεις· ὅθεν τῶν μὲν νοητῶν ἀπέστησαν ἑαυτῶν τὸν νοῦν, ἑαυτοὺς δὲ κατανοεῖν ἤρξαντο, ἑαυτοὺς δὲ κατανοοῦντες καὶ τοῦ τε σώματος καὶ τῶν ἄλλων αἰσθητῶν ἀντιλαμβανόμενοι, καὶ ὡς ἐν ἰδίοις ἀπατῶμενοι, εἰς ἑαυτῶν ἐπιθυμίαν ἔπεσαν, τὰ ἴδια προτιμήσαντες τῆς πρὸς τὰ θεῖα θεωρίας· ἐνδιατρίψαντες δὲ τούτοις, καὶ τῶν ἐγγυτέρω μὴ ἀποστῆναι θέλοντες, ταῖς μὲν τοῦ σώματος ἡδοναῖς συνέκλεισαν ἑαυτῶν τὴν ψυχὴν, τεταραγμένην καὶ πεφυρμένην πάσαις ἐπιθυμίαις· τέλεον δὲ ἐπελάθοντο τῆς ἐξ ἀρχῆς αὐτῶν παρὰ θεοῦ δυνάμεως.

setzten Nachgeben gegen die einzelnen sündigen Begierden entwickelt sich der sündhafte Habitus. (εἶτα, οἷα φιλεῖ γενέσθαι, ἐκάστου καὶ πολλῶν ἐπιθυμίαν λαβόντες, ἤρξαντο καὶ τὴν πρὸς αὐτὰς σχέσιν ἔχειν, ὥστε καὶ φοβεῖσθαι ταύτας καταλεῖψαι.) Dieser sündhafte Habitus erzeugt Feigheit und Sinnlichkeit, Anklammern der Seele an's Irdische und Furcht vor dem Tode. (ὅθεν δὴ καὶ δειλίαι, καὶ φόβοι, καὶ ἡδοναί, καὶ θνητὰ φρονεῖν τῇ ψυχῇ προσγέγονεν. οὐ θέλουσα γὰρ ἀποστῆναι τῶν ἐπιθυμιῶν, φοβεῖται τὸν θάνατον καὶ τὸν χωρισμὸν τοῦ σώματος.) Ferner, wenn der sündhafte Habitus zunächst nur in der gänzlichen Unterjochung unter die sinnlichen Begierden besteht, so erzeugt das Streben nach Befriedigung derselben die Sünden, die sich gegen die Person und das Eigentum des Nächsten richten. (ἐπιθυμοῦσα δὲ πάλιν [scil. ἡ ψυχὴ], καὶ μὴ τυγχάνουσα τῶν ὁμοίων, ἔμαθε φρονεῖν καὶ ἀδικεῖν.) n. 4. In ihrer Verirrung hält nun die Seele die sinnliche Lust für das wahrhaft Gute. (ἐνόμισεν εἶναι τὴν ἡδονὴν αὐτὸ τὸ ὄντως καλόν.) „Und da sie die sinnliche Lust mit Liebe erfaßt hatte, so begann sie auf mannigfache Weise sie zu wirken.“ Dies musste eintreten, wie Athanasius nun aus der platonischen Ansicht von der beweglichen Natur der Seele, die er sich in dieser Schrift angeeignet hat (s. oben S. 79), dartut: „Da sie nämlich von Natur beweglich ist, so hört sie, wenn sie sich auch vom Guten abgewandt hat, darum nicht auf sich zu bewegen.“ Durch den freien Willen, mit dem sie begabt ist, kann sie sich dem Guten wie dem Bösen zuwenden; und wenn sie sich nun einmal vom Guten abgewandt und dem Gegenteil zugekehrt hat, so betätigt sie dann also ihre Wirksamkeit nach dieser Seite hin. „Aber gänzlich aufhören sich zu bewegen kann sie nicht, da sie, wie zuvor gesagt, von Natur beweglich ist.“ Mit ihrem freien Willen kann sie nun auch die Glieder und Organe des Körpers zum Guten wie zum Bösen gebrauchen, und darum missbraucht sie eben dieselben im Gebrauche ihrer Freiheit, sobald sie sich vom Guten abkehrt, wie nun in n. 5. in Bezug auf die einzelnen Glieder ausgeführt wird. — Aus diesem Zustande des Versunkenseins in die Sinnlichkeit und Sünde leitet nun in

n. 8ff. Athanasius den Ursprung des Polytheismus ab, als in enger Verbindung mit der Sünde stehend.¹⁾ In ihrer Abkehr von Gott vergass die Seele ihre Gottebenbildlichkeit; „sie verlor sich selbst und ersann sich das Nichtseiende (ἐξῶ ἑαυτῆς γενομένη, τὰ οὐκ ὄντα λογίζεται καὶ ἀνατυποῦται).“ Aus diesem Zustande heraus, vom wahren Gott abgekehrt, „bildete sie sich Gott, den sie in ihrem Denkvermögen vergass, im Körperlichen und sinnlich Wahrnehmbaren, indem sie dem sinnlich Erscheinenden die Bezeichnung Gott beilegte, und allein das verherrlichte, was sie wollte und als angenehm sah. Als Ursache geht also der Götzendienerei die Sünde (ἡ κακία) voran. Denn da die Menschen gelernt hatten, die nichtexistierende Sünde sich zu ersinnen, so bildeten sie sich auch die nichtexistierenden Götter.“ Der Fortschritt auf dieser Bahn der Gottentfremdung und Abgötterei wird veranschaulicht durch das Bild eines in die Meerestiefe Hinabtauchenden, der das Licht nicht mehr sieht. Wie dieser auch immer tiefer in's Dunkel kommt, so die von Gott entfremdeten Menschen immer tiefer in die Finsternis der Abgötterei, worin sie sich immer Neues erfinden. (In n. 9 wird dieser abwärtsführende Gang geschildert, von der Naturverehrung in den Himmelskörpern und Elementen zur Vergötterung von gestorbenen oder noch lebenden Menschen, dann noch tiefer zum Tierdienst; daran schliesst sich dann als Hauptteil der Schrift die Darlegung der Nichtigkeit der Heidengötter.)

Es erübrigt noch, zum Schlusse dieses Kapitels die Auffassung des hl. Athanasius von der Sünde wider den heil. Geist darzustellen. Unter der Sünde wider den heil. Geist, die allein keine Vergebung findet, versteht Athanasius, wie er in mehreren seiner Schriften ausspricht, die Läugnung der Gottheit Christi und Lästerung des göttlichen Wesens in ihm. Die ausführlichste Erörterung darüber gibt er in

¹⁾ Vgl. Möhler, Athanasius, 2. Aufl. S. 145f. Drey, Apologetik, 2. Aufl. I. Bd. S. 40. Stöckl, Geschichte d. christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter (1891), S. 227 ff.

Epist. IV. ad Serap. n. 9 ss. (p. 702 ss.) Er geht dabei aus von der Auffassung des Origenes und Theognostos, welche dahin gieng, „das sei die Blasphemie wider den heil. Geist, wenn die, welche in der Taufe des Geschenks des heil. Geistes gewürdigt wurden, wiederum auf den Weg der Sünde zurückkehren.“ Sie beriefen sich für diese Ansicht auf Hebr. 6,4—6. Es wird dann zunächst die weitere Ausführung jener beiden Männer vorgeführt und als nicht ganz zutreffend und stichhaltig befunden, worauf Athanasius seine eigene Ansicht gibt. n. 12 (p. 704): Besonders ist zu beachten, dass der Herr (Matth. 12,25ff.) die lästernden Juden „nicht einfach der Sünde, sondern der Blasphemie beschuldigte. Der Unterschied liegt aber darin, dass der, welcher sündigt, ein Gesetz überschreitet; hingegen der, welcher Blasphemie begeht, gegen die Gottheit selbst frevelt. . . . Wenn sie sagten, er treibe in Beelzebul die Dämonen aus, so nannte er das nicht mehr einfach Sünde, sondern Blasphemie, so dass die, welche solches wagen, die Strafe unentrinnbar und unnachlässlich treffen muss.“ In n. 13 wendet sich Athanasius dazwischen zur Widerlegung der oben angeführten Meinung des Origenes und Theognostos, und zeigt, wie diese Annahme unzutreffend sei; dann kehrt er zum positiven Teil seiner Ausführungen zurück. n. 15 (p. 706): Denen, die „den im menschlichen Leibe erschienenen Logos (τὸν ἐν τῷ σώματι ὄντα Λόγον) gänzlich verläugnen, oder auch die Werke der Gottheit dem Teufel und seinen Dämonen zuschreiben, wird mit Recht eine Strafe für diese Gottlosigkeit zu teil, die nicht erlassen wird.“ In n. 17 und 18 (p. 708 s.) wird dann eingehender dargetan, wie die Lästerung des heil. Geistes, im Gegensatze zu der gegen Christi Menschheit gerichteten Schmähung, die Lästerung der Gottheit in ihm ist, wenn deren Werke dem Beelzebul zugeschrieben werden. n. 19: Dies zeige schon der Zusammenhang der Stellen im Evangelium, aus dem hervorgehe, „dass beide Blasphemieen auf ihn gehen, und dass er die beiden Bezeichnungen ‚Menschensohn‘ und ‚Geist‘ von sich ausgesagt habe,“ das eine eben von seiner menschlichen Natur, das andere von seiner

Gottheit.¹⁾ n. 23 (p. 713): Diese Blasphemie gegen die in der Person Christi incarnierte und wirkende Gottheit findet also keine Vergebung. „Und mit Grund; denn wen sollte der, der den Sohn verläugnet, anrufen, um Sühnung zu erlangen? Oder was für ein Leben und was für eine Erquickung der erwarten, der den von sich stiess, der da sagt: ‚Ich bin das Leben‘ (Joh. 14,6), und: ‚kommet her zu mir Alle, die ihr mühselig und beladen seid, und ich will euch erquickend?‘“ (Matth. 11,28.) Die letztere Stelle zeigt, dass sich Athanasius diese Verläugnung und Lästerung der Gottheit Christi als einen Zustand verstockter Abkehr von ihm und seiner erlösenden Gnade denkt. Denn das Nichtvergeben setzt voraus, dass der Mensch in diesem Zustande der Verstocktheit bis an's Ende beharre.

Kürzer berührt im gleichen Sinne wird die Sache in der Or. I. c. Arian. n. 50. (p. 454.)

Weiter gehört noch hierher der Schluss des Traktats In Matth. 11,22 (n. 6, p. 108): „Die also den eingeborenen Sohn Gottes verkleinern, die lästern Gott. . . . Denn wer eine der göttlichen Personen lästert (ὁ εἰς ὁποτέραν τῶν ὑποστάσεων βλασφημῶν), der wird keine Vergebung erhalten, weder in dieser Welt noch in der zukünftigen. Mächtig ist aber Gott, die Augen ihres Herzens zu öffnen, auf dass sie wahrnehmen die Sonne der Gerechtigkeit, damit sie den erkennen, den sie einst verschmähten, und mit uns in übereinstimmendem frommem Denken ihn verherrlichen; denn sein ist das Reich, des Vaters und des Sohnes und des heil. Geistes, jetzt und in Ewigkeit, Amen.“

5) Die göttliche Führung der Menschheit bis auf Christus.

Gott hat sich den Menschen, auch der gefallenen Menschheit, nicht unbezeugt gelassen; und eine gewisse,

¹⁾ καὶ αὐτὴ δὲ ἡ τοῦ ἀναγνώσματος παρατήρησις τοιαύτην ἔμφρασιν τινα παρέχει μοι δοκεῖ, καὶ δεικνύειν εἰς αὐτὸν φθάνειν ἀμφοτέρας τὰς βλασφημίας, καὶ περὶ ἑαυτοῦ εἰρηκέναι τό, υἱὸς ἀνθρώπου, καὶ τό, πνεῦμα· ἵν' ἐκ τούτου μὲν τὸ σωματικὸν ἑαυτοῦ δείξῃ· ἐκ δὲ τοῦ πνεύματος τὴν πνευματικὴν ἑαυτοῦ καὶ νοητὴν καὶ ἀληθεστάτην θεότητα δηλώσῃ.

wenn auch ohne das Licht der Offenbarung dunkle und beschränkte Erkenntnis des einen Gottes ist dem vernunftbegabten Menschen als solchem immer erreichbar; darum ist der Abfall von Gott zum Götzendienst Sünde und Folge des Zustands der Sündhaftigkeit.

Von der natürlichen Gotteserkenntnis zunächst, aus der nach Gottes Bilde geschaffenen Seele, spricht die *Oratio c. gentes*, n. 30ss. (p. 29ss.)¹⁾ „Der Weg der Wahrheit hat sein Ziel zu dem wahrhaft seienden Gott (πρὸς τὸν ὄντα Θεόν). Für die Erkenntnis und das bestimmte Erfassen dieses Weges bedürfen wir aber nichts Anderes als uns selbst. Nicht ist, wie Gott selbst über Allem ist, so auch der Weg zu ihm fern oder ausser uns; sondern in uns ist er, und von uns aus ist es möglich, seinen Anfang zu finden, wie Moses lehrt: ‚das Wort des Glaubens ist inwendig in deinem Herzen.‘ (Deut. 30,14.) Wie es auch der Heiland bezeugt und bestätigt: ‚das Reich Gottes ist inwendig in euch.‘²⁾ (Luc. 17,21.) Denn wenn wir inwendig in uns den Glauben und das Reich Gottes haben, können wir sofort schauen und erkennen den König des Alls, den heilspendenden Logos des Vaters. Und die Heiden, die den Idolen dienen, sollen sich nicht entschuldigen, und auch kein Anderer soll sich selbst täuschen, als ob er diesen Weg nicht habe, und sich das zum Vorwand der Gottlosigkeit nehmen. Denn wir alle stehen auf diesem Wege und haben ihn, wenn auch nicht Alle auf ihm wandeln wollen, sondern lieber austreten und vorübergehen, wegen der Lüste des Lebens, die sie von aussen ziehen. Und wenn einer fragt, was denn dieser Weg sei, so sage ich, es sei die Seele eines jeden und die Denkkraft in ihr (τὴν ἐκάστου ψυχὴν εἶναι καὶ τὸν ἐν αὐτῇ νοῦν). Denn dadurch allein kann Gott geschaut und erkannt werden. Es müssten denn nur die Gottlosen, wie sie Gott verläugneten, so auch in Abrede stellen, dass sie eine Seele haben.“ n. 33 (p. 32): Weil die menschliche Seele mit Vernunft begabt ist und das

¹⁾ Vgl. Möhler, Athanasius, I. S. 149 f. 2. Aufl. S. 134 f.

²⁾ So fasst Athanasius hier das ἐντὸς ὑμῶν, Luc. 17,21, obwohl es vermutlich anders gemeint ist.

Bewusstsein der Unsterblichkeit hat, ist sie auch der Gotteserkenntnis fähig, „und sie wird sich selbst der Weg dazu, indem sie nicht von aussen, sondern aus sich selbst die Erkenntnis und Erfassung des Logos nimmt.“ n. 34 (p. 33). Das Gottesbewusstsein ist also mit dem wahren ungetrübten Selbstbewusstsein zugleich gegeben. Die Seele des gottentfremdeten Menschen kann demnach, wenn sie nur zu sich selbst zurückkehrt und ihre Reinheit wieder herstellt, aus sich auch wieder zur Erkenntnis Gottes kommen.¹⁾ Sie ist ja nach Gottes Bilde und Gleichnis geschaffen. „Wenn sie also allen anhängenden Schmutz der Sünde von sich ablegt, und allein die Gottebenbildlichkeit (τὸ κατ' εἰκόνα) rein bewahrt, so schaut sie, wenn diese wieder hell glänzt, wie im Spiegel das Ebenbild des Vaters, den Logos, und in ihm erkennt sie den Vater, dessen Ebenbild der Heiland ist. Oder, wenn die von der Seele gegebene Lehre für sich nicht ausreichend ist, wegen der Dinge, die von aussen ihr Erkenntnisvermögen (νοῦς) trüben, so dass sie das Bessere nicht sieht: so ist es auch wiederum möglich, aus der Natur (ἀπὸ τῶν φαινομένων) die Erkenntnis Gottes zu erfassen, da die Schöpfung wie in einer Schrift durch ihre Ordnung und Harmonie ihren Herrn und Schöpfer anzeigt und laut verkündigt.“²⁾

¹⁾ ἐπιστρέψαι δὲ δύνανται, εἰάν ὃν ἐνεδύσαντο ῥύπον πάσης ἐπιθυμίας, ἀπόθωνται, καὶ τοσοῦτον ἀπονίψωνται, ἕως ἂν ἀπόθωνται πᾶν τὸ συμβεβηχὸς ἁλλότριον τῇ ψυχῇ, καὶ μόνην αὐτὴν ὥσπερ γέγονεν, ἀποδείξωσιν, ἵν' οὕτως ἐν αὐτῇ θεωρῇσαι τὸν τοῦ πατρὸς Λόγον, καθ' ὃν καὶ γεγόνασιν ἐξ ἀρχῆς, δυνηθῶσι.

²⁾ Dass Athanasius auch hier nicht sagen will, der Mensch könne auf diesem Wege, und überhaupt in diesem irdischen Leben zu einer vollkommenen Erkenntnis des göttlichen Wesens gelangen, ist selbstverständlich; und wir haben ja bei Gelegenheit verschiedener Lehrstücke seine Aeusserungen aus spätern Schriften vernommen über die Schranken der menschlichen Erkenntnis, über die der Mensch nicht vorwitzig hinausstreben soll, und wo einfach der Glaube einzutreten hat. Dazu stimmen seine bescheidenen Aeusserungen über die von ihm selbst erlangte Erkenntnis und seine Zweifel, ob er auch nur das Erkannte entsprechend werde darstellen können: Epist. ad mon. n. 1 u. 2. Epist. ad Serap. de morte Arii n. 5. — De incarn. n. 57 (und anderwärts, wie auch c. gentes n. 34, s. oben im Text) verlangt Athanasius Reinheit

Hieraus geht hervor, dass sich Athanasius den Verlust der göttlichen Gnade durch den Sündenfall nicht so dachte, dass die Gottebenbildlichkeit gänzlich verloren gegangen wäre, da er hier ja auch den Heiden die Befähigung zu-erkennt, ohne übernatürliche Offenbarung aus der reinen Betrachtung ihrer Seele zur Erkenntnis des Gottes, der sie nach seinem Bilde schuf, zu gelangen, und ebenso aus der denkenden Betrachtung der äussern Schöpfung.¹⁾ (Aber schon, dass der Mensch mit dieser Disposition geschaffen ist, und dass er sie durch den Fall nicht ganz verloren hat, ist eben auch Geschenk der göttlichen Gnade.)

Dass das, was die menschliche Seele zur Gotteserkenntnis befähigt, ihr Geschaffensein κατ' εἰκόνα Θεοῦ ist, und dass also die Gotteserkenntnis, deren sie aus sich fähig ist, doch auch ein Geschenk der göttlichen Gnade ist, wird nochmals De incarn. n. 11 (p. 56) näher dargelegt. Durch ihre blosse Natur (— ein Zustand, in dem der Mensch aber überhaupt nie wirklich war —) konnten die Menschen Gott, den von ihnen Wesensverschiedenen, sie, die Geschaffenen, mit einem Leibe Geschaffenen, den Ungeschaffenen und Unkörperlichen nicht erkennen. „Er aber erbarmte sich in seiner Güte des Meschengeschlechts, und liess sie nicht entblösst von seiner Erkenntnis, damit sie nicht auch das Dasein nutzlos

des Sinnes und Wandels als Vorbedingung für die wahre Erkenntnis. Vgl. Atzberger, Logoslehre, S. 35f. — Nicht richtig ist es, wenn Stöckl, Gesch. d. christl. Phil. z. Z. der Kirchenväter, S. 237f., die innere Gotteserkenntnis in der Seele eine übernatürliche nennt, im Gegensatz zu der natürlichen aus der Betrachtung der Schöpfung; es sind nur zwei verschiedene Wege der natürlichen Gotteserkenntnis, eben im Gegensatz zum übernatürlichen Lichte der Offenbarung. Vgl. gegen Stöckl's Auffassung auch die Rezension von Schanz in der Theol. Quartalschrift 1892, S. 667.

¹⁾ S. oben S. 5ff. Vgl. auch noch Or. I. c. Ar. n. 1² (p. 416): εἰ αὐτάρκης ἐστὶν ἡ κτίσις ἀφ' ἑαυτῆς μόνης χωρὶς υἱοῦ γνωρίσαι τὸν Θεόν, σκοπεῖτε μὴ πέσητε, νομίζοντες καὶ χωρὶς υἱοῦ τὴν κτίσιν γεγονέναι. εἰ δὲ δι' υἱοῦ γέγονε, καὶ ἐν αὐτῷ τὰ πάντα συνέστηκεν, ἐξ ἀνάγκης ὁ τὴν κτίσιν ὁρθῶς θεωρῶν θεωρεῖ καὶ τὸν ταύτην δημιουργήσαντα Λόγον, καὶ δι' αὐτοῦ τὸν πατέρα νοεῖν ἄρχεται. (Vgl. auch Schwane, Dogmengeschichte der patrist. Zeit, 1869, S. 19.)

hätten. Denn was für einen Nutzen hätten die Geschaffenen, wenn sie ihren Schöpfer nicht erkannten? oder wie wären sie vernunftbegabt (λογικοί, in Beziehung auf das folgende Λόγος), wenn sie nicht den Logos des Vaters erkannten, in dem sie auch geworden sind? Da hätten sie sich ja auch in nichts von den unvernünftigen Geschöpfen unterschieden, wenn sie nicht mehr als das Irdische erkannt hätten. Und wozu hätte dann auch Gott die geschaffen, von denen er nicht erkannt werden wollte? Damit das also nicht geschehe, teilt er ihnen in seiner Güte sein eigenes Ebenbild mit, unsern Herrn Jesus Christus, und schafft sie nach seinem Bilde und Gleichnisse; damit sie durch diese Gnade das Ebenbild, nämlich den Logos des Vaters erkennen sollten, und durch ihn die Vorstellung vom Vater gewinnen könnten, und so in der Erkenntnis des Schöpfers das wahrhaft glückliche und selige Leben lebten.“ Aber die Menschen verschmähten die ihnen verliehene Gnade, wandten sich von Gott ab und ersannen sich Idole. Und dies durch eigenen Frevel, obwohl ihnen Gott die Erkenntnis seiner auf so mannigfache Weise nahe gelegt hatte (n. 12), aus dem Gnadengeschenk der Gottebenbildlichkeit (ἡ κατ' εἰκόνα χάρις), wie aus der Betrachtung der äussern Schöpfung.

Da diese natürliche Offenbarung Gottes aber das immer tiefere Sinken der gefallenen Menschheit durch ihre Schwäche und Gleichgiltigkeit nicht aufhielt, so griff Gott nun durch die übernatürliche Offenbarung des Alten Bundes in die Führung des Menschengeschlechts ein. Ib. n. 12 (p. 57): Gott sandte wegen der Schwäche der Menschen ihnen Gesetz und Propheten, damit sie, wenn sie nicht zum Himmel aufblicken wollten, durch die menschlichen Boten die göttliche Wahrheit lernten. Auch diese Boten der übernatürlichen Offenbarung waren der ganzen Menschheit gegeben: „Nicht der Juden wegen allein wurden die Propheten gesandt, sondern sie wurden wohl zu den Juden gesandt und von den Juden verfolgt; für den ganzen Erdkreis aber waren sie ein heiliges Lehramt der Gotteserkenntnis und der rechten Führung der Seele.“ (πάσης δὲ τῆς οἰκουμένης ἦσαν διδασκάλιον ἱερὸν τῆς περὶ Θεοῦ γνώσεως, καὶ τῆς κατὰ

ψυχὴν πολιτείας.) Aber obwohl nun Gott der gefallenen und noch unerlösten Menschheit das Alles an die Hand gegeben hatte, was sie (wenn auch nicht zur Erhebung vom Fall befähigen, die auf keinem andern Wege als dem der Erlösung durch den menschgewordenen Logos bewerkstelligt werden konnte —) doch vor immer tieferem Falle hätte schützen können, so wandten sich doch die Menschen in ihrer Masse von der Wahrheit ab.¹⁾

Später spricht Athanasius einmal in der Or. II. c. Ar. n. 32 (p. 500) kurz von der Erkenntnis Gottes aus Natur und Offenbarung und ihrem Verhältnis zu einander: „Dass ein Gott und eine Vorsehung ist, zur Vermittlung dieser Erkenntnis reicht die Schöpfung aus (d. h. die Betrachtung der Schöpfung, αὐτάρκης ἡ κτίσις πρὸς τὴν γνῶσιν). „Denn aus der Grösse und Schönheit der Geschöpfe wird in entsprechender Weise ihr Urheber geschaut.“ (Sap. 13,5. ἐκ μεγέθους καὶ καλλονῆς κτισμάτων, las Athanasius.) Und wir verlangen keine Stimme von ihnen, dass wir dadurch lernten; sondern indem wir die hl. Schrift hören, glauben wir, und indem wir die Ordnung und Harmonie des Alls betrachten, erkennen wir, dass dieser der Schöpfer des Alls und Herr und Gott ist, und begreifen seine wunderbare Vorsehung und Führung über Alles.“

Von der Unzulänglichkeit und Unvollkommenheit der alttestamentlichen Offenbarung als einer auf das erst in Christus erscheinende Heil bloss vorbereitenden Anstalt ist in der Or. I. c. Ar. n. 59 (p. 463s.) im Anschluss an das erste Kapitel des Hebräerbriefes gesprochen. „So sehr er (Christus) sich der Natur nach unterscheidet von den von ihm zuvor Gesandten, um so viel grösser ist auch die von

¹⁾ Von der zwiefachen Offenbarung Gottes, der natürlichen an die ganze Menschheit und der übernatürlichen an die Juden, ist auch in der Or. c. gentes n. 45 (p. 44) die Rede: ἀπένειμε δὲ οὐκ εἰς τὸ εἶναι θεοὺς αὐτοῖς αὐτά (den Menschen die Schöpfung, Deut. 4,19), ἀλλ' ἵνα τῇ τούτων ἐνεργείᾳ γινώσκωσιν οἱ ἀπὸ τῶν ἔθνῶν τὸν τῶν πάντων δημιουργὸν θεὸν ὥσπερ εἴρηται. ὁ γὰρ Ἰουδαίων πάλαι λαὸς κατὰ πλεῖον εἶχε τὴν διδασκαλίαν, ὅτι μὴ μόνον ἐκ τῶν τῆς κτίσεως ἔργων, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῶν θείων γραφῶν εἶχον τὴν περὶ θεοῦ γνῶσιν.

ihm und durch ihn gewordene Gnade, als der Dienst der Engel. (Vgl. Hebr. 2,2.) Das Gesetz wurde durch die Engel gesprochen, und hat Keinen vollendet, da es der Erscheinung (ἐπιδημία) des Logos (zu seiner Vollendung) bedurfte, wie Paulus gesagt hat. Die Erscheinung des Logos aber hat das Werk des Vaters vollendet. Und damals herrschte von Adam bis Moses der Tod; die Erscheinung (παρουσία) des Logos aber hat den Tod vernichtet. Und wir sterben nicht mehr Alle in Adam, sondern in Christus werden wir Alle belebt. Und damals wurde von Dan bis Bersabee das Gesetz verkündigt, und war Gott nur im Judenlande bekannt; jetzt aber gieng ihr Ruf aus über die ganze Erde, und die ganze Erde ist angefüllt von der Erkenntnis Gottes, und die Jünger machten zu Jüngern (ἐμαθήτευσαν) alle Völker, und nun ist erfüllt was geschrieben steht: ‚es werden Alle von Gott gelehrt sein.‘ (Jes. 54,13.) Und damals war das Gezeigte ein Vorbild, nun aber ist die Wahrheit offenbar geworden.“ (Dazu werden noch angeführt die Stellen Hebr. 7,22. 8,6. 7,19. 9,23.)

Die Erlösungsfähigkeit setzt voraus, dass die Menschen zum Bewusstsein ihres gefallenen Zustandes und ihrer Erlösungsbedürftigkeit kamen. Dies ist Or. II. c. Ar. n. 14 (p. 481) zum Ausdruck gebracht: „Wir waren zuvor von Anfang an der Knechtschaft des Verderbens und dem Fluche des Gesetzes unterworfen, und dann bildeten wir uns nach und nach das Nichtseiende, und dienten, wie der selige Apostel sagt, den Göttern, die von Natur nicht sind, und wir kannten den wahren Gott nicht und ehrten das Nichtseiende mehr, als die Wahrheit. (Vgl. Röm. 1,25) Aber später, da, wie einst das Volk in Aegypten in seiner Bedrückung seufzte, auch wir das angeborene Gesetz (τὸν ἔμφυτον νόμον) hatten und gemäss den unaussprechlichen Seufzern des Geistes (Röm. 8,26) uns zu Gott wandten und sprachen: ‚Herr, unser Gott, erwirb uns wieder,‘ (Jes. 26, 13): Da wurde er auch uns wie zu einem Hause der Zuflucht und zu einem beschützenden Gotte, und so wurde er auch unser Herr. . . . Da Gott, der Vater des Herrn, in seiner Güte sich erbarmte und von Allen erkannt werden wollte,

da lässt er seinen eigenen Sohn die menschliche Natur (σῶμα ἀνθρώπινον) anziehen und Mensch werden und Jesus genannt werden, damit er in dieser (angenommenen menschlichen Natur) sich selber darbringe für Alle, und so Alle befreie von der Abirrung von Gott und dem Verderben, und Er der Herr und König Aller werde.“

II. Die Lehre von der Erlösung.

1) Fall in Adam, Erlösung in Christus.

Wir beginnen den Hauptabschnitt von der Erlösung mit einer Stelle der Or. II. c. Ar. (n. 65ss., p. 533ss.), die uns zunächst das Wesen der Erlösung in Christus in grossen Zügen klar vorführen soll. n. 65: „Da der erste Weg, der durch Adam, verloren war, und wir an Stelle des Paradieses in den Tod abgewichen waren und das Urteil hörten: ‚Du bist Erde und sollst wieder zur Erde kehren‘: darum zieht der menschenfreundliche Logos Gottes nach dem Willen des Vaters das geschaffene Fleisch (Menschennatur) an, um dieses, das der erste Adam durch seine Uebertretung dem Tode überantwortet hatte, selbst in dem Blute seines eigenen Leibes wieder lebendig zu machen, und uns einen frischen und lebendigen Weg zu gründen, wie der Apostel gesagt hat (Hebr. 10,20), durch den Vorhang, d. i. durch sein Fleisch.“ Ferner citiert 2 Kor. 5,17. n. 66: Nun heisst es nicht mehr: „an welchem Tage ihr davon esset, werdet ihr des Todes sterben,“ (Gen. 2,17), sondern: „wo ich bin, da werdet auch ihr sein.“ (Joh. 14,3.) n. 67: „Vollendet ist nun in ihm, und wiederhergestellt, so wie es auch im Anfang geworden war, das menschliche Geschlecht, vielmehr noch mit grösserer Gnade. Denn da wir auferstanden sind von den Toten, fürchten wir nicht mehr den Tod, sondern werden in Christus ewig herrschen in den Himmeln. Dies ist aber geschehen, weil er selbst, der eigene Logos Gottes, der aus dem Vater ist, das Fleisch anzog und Mensch

wurde. Denn wenn er ein geschaffenes Wesen wäre und als solches Mensch geworden wäre, so wäre nichtsdestoweniger der Mensch geblieben, wie er war, nicht mit Gott vereinigt. Denn wie hätte er als Geschöpf durch ein anderes Geschöpf mit dem Schöpfer vereinigt werden können? Oder welche Hilfe hätte dem Aehnlichen von dem Aehnlichen werden können, das selbst auch derselben Hilfe bedürfte? Oder wie hätte der Logos, wenn er ein Geschöpf wäre, die Macht gehabt, Gottes Urteil aufzuheben und die Sünde zu vergeben, da doch bei den Propheten geschrieben steht, dass dies Gottes Sache ist?“ (So Mich. 7,18.) Kein geschaffenes Wesen konnte die Sünde aufheben, sondern nur der Herr selbst. (Dazu sein Wort Joh. 8,36 angeführt.)

n. 68: Wenn Gott den Fluch der Sünde nur durch einen Machtspruch gelöst hätte, so wäre der Mensch nur wieder in den Zustand gekommen, in dem Adam vor dem Falle war, „von aussen die Gnade empfangend, ohne sie mit dem Leibe verbunden zu haben“ (καὶ μὴ συνηρμωμένην ἔχων αὐτὴν τῷ σώματι). n. 69: „Wiederum, wenn der Sohn ein Geschöpf wäre, so wäre der Mensch nichtsdestoweniger sterblich geblieben, nicht mit Gott vereinigt; denn nicht ein Geschöpf vereinigte die Geschöpfe mit Gott, da es ja selbst einen suchen müsste, der es mit Gott vereinigte, und ein Teil der Schöpfung kann nicht das Heil der Schöpfung sein, da er ja selbst auch des Heiles bedarf. Damit nun auch das nicht geschehe, schickt er seinen eigenen Sohn, und er wird der Menschensohn, das geschaffene Fleisch annehmend; damit, da Alle dem Tode unterworfen sind, er selbst, der verschieden ist von Allen (ἄλλος ὢν τῶν πάντων), für Alle seinen eigenen Leib dem Tode hingebe, und so, da Alle durch ihn sterben, das Wort des Urteils erfüllt werde, — denn Alle sind in Christus gestorben —, wiederum aber Alle durch ihn frei werden von der Sünde und dem ihretwegen ergangenen Fluche, und in Wahrheit ewig fort-dauern, nachdem sie von den Toten auferstanden sind und Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit angezogen haben.“

Dadurch, dass er die Sünde im Fleische aufgehoben hat, „sind so wir Alle gemäss der Verwandtschaft des Fleisches

befreit, und ferner auch wir mit dem Logos vereinigt worden. Wenn wir aber mit Gott vereinigt sind, bleiben wir nicht mehr auf der Erde, sondern, wie er selbst sagte, werden, wo er ist, auch wir sein.“ So haben wir den überwundenen Teufel nicht mehr zu fürchten. . . . „Und in Christus Jesus wird eine neue Schöpfung sein; und weder Mann noch Weib wird sein, sondern Alles und in Allem wird Christus sein. Wo aber Christus ist, welche Furcht oder welche Gefahr könnte da noch sein?“

2) Ewiger Ratschluss der Erlösung.

Der Sündenfall ist die freie Tat der ersten Menschen, aber als solche von Gott von Ewigkeit vorausgewusst. Eben darum, und die göttliche Eigenschaft der Unveränderlichkeit verlangt dies, folgte der Ratschluss der Erlösung dem Falle nicht erst nach, sondern ist ein ewiger, wie in der Or. II. c. Ar. n. 75ss. (p. 542ss.) ausgeführt ist: „Die Gnade, die vom Erlöser auf uns ausgieng, ist nunmehr erschienen, wie der Apostel sagt (Tit. 2,11), und geworden, da er herabkam; sie war aber zuvor bereitet, ehe wir wurden, vielmehr schon vor der Grundlegung der Welt. Und die Ursache ist eine gute und bewundernswerte. Es geziemte sich nicht, dass Gott erst hinterher (ὑστερον) über uns einen Ratschluss fasse, damit es nicht etwa scheine, er habe das, was uns angeht, nicht gewusst. Da uns nun also der Gott des Alls durch seinen eigenen Logos schuf, und das Unsrige besser wusste als wir, und vorauserkannte, dass wir, die wir gut geschaffen waren, später Uebertreter des Gebotes sein und aus dem Paradiese verstossen werden würden wegen des Ungehorsams: da bereitet er in seiner Menschenfreundlichkeit und Güte in seinem eigenen Logos, durch den er uns auch geschaffen hatte, die Heilsordnung unserer Erlösung (τὴν περὶ τῆς σωτηρίας ἡμῶν οἰκονομίαν) voraus, damit wir, wenn wir auch, von der Schlange getäuscht, verstossen würden, nicht vollständig im Tode blieben, sondern, im Logos die uns vorausbereitete Loskaufung und Erlösung habend, wiederum auferstünden und unsterb-

lich blieben.“ (Dazu werden die Schriftstellen 2 Tim. 1,8—10 und Eph. 1,3—5 citiert.) n. 76. In Christus dem ewigen Sohn Gottes sind wir von Ewigkeit auserwählt und vorausbestimmt; in ihm ruhte die uns zu teil werdende Gnade. An die Anführung der Stelle Matth. 25,34 schliesst sich dann die weitere Erörterung: „Wo nun, oder in wem war, ehe wir wurden, (das Reich) uns bereitet, als in dem Herrn, der vor aller Zeit dazu grundgelegt wurde, damit wir, wie auf ihn erbaut, wie wohlgefügte Steine, Anteil bekämen an dem Leben und der Gnade, die von ihm ausgehen.“ (ἐν τῷ κυρίῳ τῷ πρὸ αἰῶνος εἰς τοῦτο θεμελιωθέντι ὑ’ ἡμεῖς, ὥς ἐπ’ αὐτὸν ἐποικοδομούμενοι, μεταλάβωμεν, ὥς λίθοι ἐνάρμοστοι, τῆς παρ’ αὐτοῦ ζωῆς τε καὶ χάριτος.) In dem ewigen Gnadenratschluss haben wir das uns vor aller Schöpfung „in dem Logos selbst, nach der Auserwählung (κατ’ ἐκλογὴν) bereitete Leben und den geistigen Segen. Denn so wird es möglich sein, dass wir nicht ein vergängliches (πρόσκαιρον) Leben haben, sondern nach diesem fortbestehen, lebend in Christus, da ja auch vordem unser Leben grundgelegt und bereitet war in Christus Jesus.“ n. 77: „Denn es ziemte sich ja auch nicht, dass unser Leben in einem Andern grundgelegt werde, als in dem Herrn, der vor allen Zeiten ist, durch den auch die Zeiten (οἱ αἰῶνες, Hebr. 1,2, vgl. oben S. 33) geworden sind; damit, da in ihm das Leben ist, auch wir das ewige Leben erben können. Denn Gott ist gut, und da er immer gut ist, so hat er diesen Willen gefasst, da er erkannte, dass unsere schwache Natur der Hilfe und des Heils von ihm aus bedürfe.“ Wie ein weiser Baumeister beim Entwurf des Bauplanes gleich auch Vorsorge dafür trifft, dass das zu bauende Haus, wenn es später einmal zerstört werden sollte, wieder hergestellt werden könne: „ebenso ist vor uns (πρὸ ἡμῶν, ehe wir wurden) die Erneuerung unseres Heils grundgelegt in Christus, damit wir in ihm auch neu-geschaffen werden könnten. Und der Ratschluss und die Bestimmung wurde vor aller Zeit vorbereitet; das Werk aber ist geschehen, als das Bedürfnis es forderte und der Heiland erschien; denn der Herr selbst wird uns im

Himmel Alles werden, indem er uns an sich nimmt zum ewigen Leben.“ (καὶ ἡ μὲν βουλή καὶ ἡ πρόθεσις πρὸ τοῦ αἰῶνος ἡτοιμάσθη· τὸ δὲ ἔργον γέγονεν, ὅτε ἡ χρεία ἀπῆτησε, καὶ ἐπεδήμησεν ὁ σωτὴρ· αὐτὸς γάρ ὁ κύριος ἀντὶ πάντων ἡμῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς γενήσεται, προσλαμβάνων ἡμᾶς εἰς τὴν αἰώνιον ζωήν.)

3) Cur Deus homo?

Diese Frage, die den lebendigen Mittelpunkt der ganzen athanasianischen Theologie bildet, ist vor Allem schon in der Schrift *De incarnatione*, n. 6—10 (p. 52 ss.) einer ausführlichen Erörterung unterzogen, die wir uns in ihrem ganzen Zusammenhange vorführen müssen. Die Stelle schliesst sich an die Darstellung des Sündenfalls an, die wir oben (S. 91 ff.) gehört haben. n. 6: Da der Mensch das Gebot übertreten und damit die Strafe verwirkt hatte, so musste Gott diese Strafe auch eintreten lassen, sonst wäre er ja nicht wahrhaft. Auf der andern Seite aber wäre es auch der Güte Gottes nicht würdig gewesen, die Menschen unwiederbringlich den Folgen ihres Tuns zu überlassen, dem nach der göttlichen Androhung eintretenden Tode, so dass durch den Trug des Teufels das edelste Werk Gottes auf Erden, das nach dem Bilde des Logos geschaffene, der Vernichtung anheimgefallen wäre. Was sollte also Gott nach Massgabe seiner Güte tun? Wollte er die Menschheit dem Verderben und dem Tode überlassen, und sich nicht mehr um sie kümmern, so wäre das vielmehr Schwäche, aber keine Güte mehr (ἀσθένεια μᾶλλον καὶ οὐκ ἀγαθότης), und es wäre besser gewesen, wenn er sie gar nicht geschaffen hätte. Dies konnte also darum nicht geschehen, weil es der Güte Gottes unwürdig war. n. 7. Aber auf der andern Seite musste Gott doch als wahrhaft erscheinen. „Wegen unseres Nutzens und Bestandes durfte Gott, der Vater der Wahrheit, nicht als Lügner erscheinen. Was sollte in dieser Hinsicht geschehen, oder was sollte Gott tun? Sollte er einfach von den Menschen Reue über die Uebertretung verlangen?“ was eine oberflächliche Betrachtung vielleicht als ein genügendes Gegengewicht gegen

die getane Sünde ansehen möchte. In Wirklichkeit ist das aber wiederum nicht der Fall: „Denn wiederum wäre Gott nicht wahrhaft geblieben, wenn die Menschen nicht vom Tode beherrscht worden wären. Und andererseits kann die Reue nicht das, was die Natur betroffen hat, wieder gutmachen (οὐκ . . . ἀπὸ τῶν κατὰ φύσιν ἀνακαλεῖται), sondern bewirkt nur das Ablassen von der Sünde.“ Die natürlichen Folgen des Falles konnte die Reue nicht aufheben. Da es sich um den Verlust der mit dem Geschaffensein nach dem Ebenbilde Gottes verbundenen Gnade handelte, so konnte nur der das Menschengeschlecht wieder herstellen, durch den es geschaffen war, der Logos Gottes. n. 8. Aus den vorhin entwickelten Gründen also, die nochmals rekapituliert werden, ist der Logos Gottes aus Mitleid mit der Menschheit Mensch geworden. Und zwar verlangte das Werk, um dessentwillen er kam, dass er einen wahrhaften menschlichen Leib annahm,¹⁾ aus der reinen und unbefleckten Jungfrau. „So nahm er von dem Unsrigen das Aehnliche, und weil Alle dem Verderben des Todes unterworfen waren, gab er es für Alle dem Tode hin und brachte es dem Vater dar, in seiner Menschenfreundlichkeit, damit, als ob Alle in ihm stürben, das das Verderben des Menschen verhängende Gesetz gelöst werde, da ja seine Macht erfüllt war am Leibe des Herrn, und darum nicht mehr Statt hatte gegen die ähnlichen Menschen; und da er, um die zum Vergehen gekehrten Menschen wiederum zur Unvergänglichkeit hinzukehren und vom Tode sie zu beleben, durch die Aneignung des Leibes und durch die Gnade der Auferstehung den Tod von ihnen weg vernichtete wie Stoppeln im Feuer.“ n. 9. Der Logos wurde Mensch, um für die ganze Mensch-

¹⁾ In dieser Schrift des hl. Athanasius ist immer nur vom σώμα die Rede, das aber eben die ganze angenommene Menschennatur überhaupt bezeichnet, wie das biblische σῶμα. Aus seinen spätern Schriften ergibt sich seine durchaus orthodoxe Lehre von der gottmenschlichen Person Christi mit voller Klarheit, wie wir an seinem Orte sehen werden, kann aber auch hier gar keinem Zweifel unterliegen, was auch negative protestantische Kritiker dagegen vorbringen mochten.

heit sterben und sie wieder erneuern zu können. „Gleich einem Opfertier und Opfer ohne jeglichen Makel hat er durch die Hingabe des Leibes, den er sich annahm, sofort für alle (ihm nach seiner Menschheit) Aehnlichen den Tod vernichtet, durch die Darbringung des Entsprechenden. Denn da der Logos Gottes über Alle ist, hat er nach Gebühr, indem er seinen Tempel, das Werkzeug seines Leibes (τὸ σωματικὸν ὄργανον) als Lösegeld für Alle dahingab, die in der Notwendigkeit, sich dem Tode zu unterziehen, bestehende Schuld eingelöst (ἐπλήρου τὸ ὀρεϊλόμενον ἐν τῷ θανάτῳ). Und da so der unvergängliche Sohn Gottes durch das Aehnliche mit Allen vereinigt ist (συνὼν τοῖς πᾶσιν), bekleidete er Alle mit Unvergänglichkeit in der Verheissung der Auferstehung. Denn auch die Vernichtung im Tode hat gegen die Menschen nicht mehr Statt, wegen des ihnen durch den einen Leib inwohnenden Logos.“ Das letztere wird durch ein Bild veranschaulicht: Wie eine ganze Stadt Ehre und Sicherheit davon empfängt, wenn ein grosser König sich in ihr aufhält, obwohl er nur ein Haus bewohnt, so verhält es sich auch in Hinsicht auf den menschengewordenen Logos, der im Fleische unter uns gewohnt hat und dadurch der Macht des Todes über uns insgesamt und der Nachstellung der bösen Feinde ein Ende gemacht hat. n. 10 führt zunächst Aussprüche der hl. Schrift in diesem Sinne an, 2 Kor. 5,14, Hebr. 2,9. 10. 14, und fährt dann fort: „Durch das Opfer seines eigenen Leibes hat er auch der Herrschaft des Gesetzes über uns ein Ende gemacht, und den Anfang des Lebens uns erneuert, da er die Hoffnung der Auferstehung gegeben hat. Denn da von Menschen zu Menschen der Tod herrschte (ἐπειδὴ γὰρ ἐξ ἀνθρώπων εἰς ἀνθρώπους ὁ θάνατος ἐκράτησε, entsprechend dem: ἐπειδὴ δι' ἀνθρώπου ὁ θάνατος des Apostels), darum ist wiederum durch die Menschwerdung des Gottes Logos die Vernichtung des Todes und die Auferstehung des Lebens geschehen, wie der Christustragende Mann sagt: „Denn wie durch einen Menschen der Tod in die Welt gekommen ist, so auch durch einen Menschen die Auferstehung der Toten. Denn wie in Adam Alle sterben,

so werden auch in Christus Alle wiederbelebt werden.⁴ (1 Kor. 15,21f.) Denn nicht sterben wir jetzt mehr wie Verurteilte, sondern wie solche, die auferweckt werden, erwarten wir die gemeinsame Auferstehung Aller, welche der zu ihrer Zeit zeigen wird, der sie gewirkt und in Gnaden geschenkt hat, Gott. Das ist die erste Ursache der Menschwerdung des Heilands.“ Weiter n. 13: Wenn Gott die gefallene Menschheit, die sich von seiner Erkenntnis abgewandt hatte, einfach den irreführenden Dämonen hätte überlassen wollen, dass sie Gott nicht mehr kannten, wozu war dann der Mensch im Anfang nach Gottes Bilde geschaffen? Und wozu hätte er dann von Anfang einen Gottesbegriff (ἐννοίας περὶ Θεοῦ) empfangen? Und Gott hätte ja auch keine Ehre davon, wenn die von ihm Geschaffenen, statt ihm zu dienen, sich andere Götter als ihre Schöpfer einbildeten und diese verehrten. „Zudem war diese Verirrung für sie die Ursache des Verderbens und der Vernichtung, und es ziemte sich doch nicht, dass das, was einmal am Ebenbilde Gottes Anteil hatte, zu Grunde gehe. Was sollte also Gott tun, oder was sollte geschehen, als dass er die Ebenbildlichkeit (τὸ κατ' εἰκόνα) wieder erneuerte, damit durch dieselbe die Menschen ihn wiederum erkennen könnten? Wie hätte aber das geschehen können, ausser dadurch, dass das Ebenbild Gottes selbst zu uns kam, unser Heiland Jesus Christus. Durch Menschen war es ja nicht möglich, da auch sie nur nach dem Ebenbilde geschaffen sind; (nicht das Ebenbild selbst sind); aber auch nicht durch Engel, denn auch sie sind nicht Ebenbilder.¹⁾ Darum kam der Logos Gottes in eigener Person (δι' ἑαυτοῦ) herab, damit er, als das Ebenbild des Vaters, den nach dem Ebenbilde geschaffenen Menschen neuschaffen könne. Dies hätte aber auf andere Weise nicht geschehen können,

¹⁾ p. 58: οὐδὲ γὰρ οὐδὲ αὐτοὶ εἰσιν εἰκόνες. Dazu bemerkt Montfaucon: Ad hunc locum in Basil. Cod. haec nota legitur: σήμανον ὅτι οἱ ἄγγελοι οὐκ εἰσιν εἰκόνες Θεοῦ. Sed fallitur ille scriptor: nam hic tantum docet S. Athanasius angelos non esse imagines ad quas homo factus est, non autem non esse Dei imagines.

als dadurch, dass Tod und Vernichtung vernichtet wurden und blieben. Darum nahm er den sterblichen Leib an, damit der Tod in ihm vernichtet werden könne, und die nach dem Ebenbilde geschaffenen Menschen wiederum neugeschaffen würden. Diesem Bedürfnis konnte aber kein Anderer entsprechen, als das Ebenbild des Vaters.“ n. 14. Ein weiteres Moment, das die Menschwerdung des Logos nötig machte, ist die von Christus zu vermittelnde Lehre, die ebenfalls kein blosser Mensch so den Menschen hätte vermitteln können. „Die Sache desjenigen war es, der den Vater kennen lehrt durch seine Vorsehung und die Regierung des Alls, dieselbe Lehre auch wieder zu erneuern.“ Dies wäre aber wiederum nicht als bleibend erreicht worden, wenn er sich dazu abermals der Werke der Schöpfung hätte bedienen wollen. Auch aus diesem Grunde schon wurde seine Menschwerdung notwendig, „damit die, welche ihn nicht erkennen wollten aus seiner auf Alles sich erstreckenden Vorsehung und Führung, doch aus den durch den Leib vollführten Werken erkennen könnten den in dem Leibe (wesenhaft inwohnenden) Logos Gottes (τὸν ἐν τῷ σώματι τοῦ Θεοῦ Λόγον), und durch ihn den Vater.“ n. 15. Wie ein guter Lehrer sich nach der Fassungskraft seiner Schüler richtet, so der Logos, der sich herabliess, uns gleich zu werden, um die Menschen durch das, was sie von ihm in seiner menschlichen Erscheinung sahen und hörten, zur Erkenntnis der Wahrheit zu führen. Nachdem er aber erschienen war, mussten die Menschen aus Allem erkennen, dass er wahrhaft der Logos Gottes ist: beim Hinblick auf die Schöpfung, die ihn als ihren Herrn bekennt; beim Vergleich seiner Taten mit denen aller Menschen; beim Erweis seiner Gewalt über die Dämonen; bei seiner Auferstehung, durch die er seine Gewalt über den Tod erwies, im Gegensatz gegen die Heroen und vergötterten Menschen der Heiden. Dadurch aber sollten die Menschen auch zur wahren Erkenntnis des Vaters zurückgeführt werden. n. 16. Als Mensch wollte er die Menschen an sich ziehen; dann aber sollten sie durch die Werke, die er in seiner menschlichen Erscheinung vollbrachte, erkennen, dass er kein

blosser Mensch sei, sondern Gott, der Logos und die Weisheit des wahren Gottes. Darum vollbrachte er die Erlösungstat, den Opfertod und die Auferstehung, nicht sofort bei seiner Menschwerdung, um dann gleich die Erde wieder zu verlassen, sondern er weilte und wirkte zuvor in der Menschheit, um die Menschen dadurch zu seiner Erkenntnis zu führen. In der Erlösungstat war das Heil der ganzen Menschheit gegeben, aber die Einzelnen mussten in den Stand gesetzt werden, sich die Erlösungsgnade aneignen zu können.¹⁾ n. 20 (p. 64) gibt nochmals eine Rekapitulation: „Die Ursache seiner leiblichen Erscheinung haben wir nun also, so wie es möglich war, stückweise (ἐκ μέρους), und so wie wir es erkennen konnten, im Vorhergehenden dargelegt: dass es keinem Andern zukam, das Vergängliche zur Unvergänglichkeit umzuwandeln, als dem Heiland selbst, der auch am Anfang aus Nichts das All geschaffen hat; und dass es keinem Andern zukam, die Gottebenbildlichkeit in den Menschen neuzuschaffen, als dem Ebenbilde des Vaters; und dass es keinem Andern zukam, das Sterbliche unsterblich zu machen, als dem, der das Leben an sich (ὑποζωή) ist, unserm Herrn Jesus Christus; und dass es keinem Andern zukam, den Vater kennen zu lehren und den Dienst der Idole zu vertilgen, als dem Logos, der Alles regiert und allein der eingeborene wahrhafte Sohn des Vaters ist. Da aber auch das, was von Allen geschuldet wurde, abbezahlt werden musste; geschuldet wurde aber, wie zuvor gesagt, das Alle sterben müssen, was die Hauptursache seiner Herabkunft war (διὸ μάλιστα καὶ ἐπεδήμησεν): darum brachte er, nach den Erweisen seiner Gottheit durch

¹⁾ διὰ δὲ τοῦτο, οὐδὲ παραυτὰ παραγεγόμενος τὴν θυσίαν τὴν ὑπὲρ πάντων ἐπετέλει, παραδιδούς τὸ σῶμα τῷ θανάτῳ καὶ ἀνιστὼν αὐτό, ἀφανῆ ἑαυτὸν διὰ τούτου ποιῶν· ἀλλὰ καὶ ἐμφανῆ ἑαυτὸν διὰ τούτου καθίστη, διαμένων ἐν αὐτῷ, καὶ τοιαῦτα τελῶν ἔργα καὶ σημεῖα διδοίς, ἃ μηκέτι ἄνθρωπον, ἀλλὰ θεὸν Λόγον αὐτὸν ἐγνώριζον. ἀμφοτέρω γὰρ ἐφιλανθρωπεύετο ὁ σωτὴρ διὰ τῆς ἐνανθρωπήσεως, ὅτι καὶ τὸν θάνατον ἐξ ἡμῶν ἠφάνιζε, καὶ ἀνεκαίνιζεν ἡμᾶς· καὶ ὅτι ἀφανὴς ὢν καὶ ἀόρατος, διὰ τῶν ἔργων ἐνέφανε καὶ ἐγνώριζεν ἑαυτὸν εἶναι τὸν Λόγον τοῦ πατρὸς τὸν τοῦ παντὸς ἡγεμόνα καὶ βασιλέα.

seine Werke, nunmehr das Opfer für Alle dar, indem er an Aller Statt seinen Tempel in den Tod dahingab, um Alle von der Verantwortlichkeit zu lösen und frei von der alten Uebertretung zu machen, und nun sich als den Ueberwinder des Todes zu zeigen, indem er den eigenen Leib als Erstling der Auferstehung Aller zur Unvergänglichkeit erhob.“ — Und nochmals n. 44 (p. 85): Weil es sich um die Wiederherstellung der Menschheit handelte, nahm er selbst die Menschheit an; und um den Tod für die Menschheit zu vernichten, besiegte er ihn im Fleische und teilte dem von Natur Sterblichen das Leben mit, da er ja das Leben ist. Nun wird die Notwendigkeit der Menschwerdung des Logos zur Mitteilung des ewigen Lebens an die Menschen durch ein Bild weiter veranschaulicht: Wie das von Natur Verbrennliche doch verbrennlich bleibt, wenn man nur das Feuer von ihm fernhält, während es aber das Feuer dann nicht mehr zu fürchten hat, wenn man es selber mit Unverbrennlichem umkleidet; so hat die Menschheit darin, dass der Tod nicht bloss durch göttliches Gebot (äusserlich) von ihr ferngehalten wurde, sondern dass sie selbst „den unkörperlichen Logos Gottes anzog,“ die Sicherheit des wahren Lebens. — n. 46 ff. Dass wahrhaft Gott Mensch geworden ist, das erkennen wir aus den Folgen und Wirkungen dieser Menschwerdung. Das Heidentum ist allenthalben in seinen verschiedenen Erscheinungsformen zu nichte gemacht, „und Christus allein unter den Menschen kund gemacht als wahrhafter Gott, Gottes Gott Logos (Θεὸς ἀληθινὸς Θεοῦ Θεὸς Λόγος).“ Die Werke, die Christus in seiner irdischen Erscheinung wirkte und fortwährend in der Kirche wirkt, haben nirgends ihres Gleichen und sind nur aus seiner göttlichen Macht zu erklären. Ebenso die Ausbreitung seiner Lehre, und die sittliche Umwandlung der Menschen durch dieselbe. (Ausführlichere Mitteilungen aus dieser zuletzt berührten Partie s. in Möhler's Athanasius, I. S. 175 ff. 2. Aufl. S. 154 ff.)

Eine kürzer gefasste Beantwortung der Frage gibt die Or. II. c. Ar. n. 54s. (p. 522): „Seiner Menschwerdung geht das Bedürfnis der Menschen voraus, ohne das er das

Fleisch nicht angezogen hätte. Welches aber das Bedürfnis war, dessentwegen er Mensch geworden ist, das tat der Heiland selbst kund mit den Worten: „Ich bin vom Himmel herabgekommen, nicht um meinen Willen zu tun, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat; das ist aber der Wille dessen, der mich gesandt hat, dass ich von Allem, was er mir gegeben hat, nichts verliere, sondern es auferwecke am jüngsten Tage; denn das ist der Wille meines Vaters, dass jeder, der den Sohn sieht und an ihn glaubt, das ewige Leben habe, und ich ihn auferwecke am jüngsten Tage.“ (Joh. 6,38—40.) Und wiederum: „Ich bin als Licht in die Welt gekommen, damit jeder, der an mich glaubt, nicht in der Finsternis bleibe.“ (Joh. 12,46.) Und wiederum sagt er: „Ich bin dazu geboren, und dazu in die Welt gekommen, um der Wahrheit Zeugnis zu geben.“ (Joh. 18,37.) Und Johannes schrieb: „Dazu hat sich der Sohn Gottes geoffenbart, um die Werke des Teufels zu vernichten.“ (1. Joh. 3,8.) n. 55: „Um also Zeugnis zu geben, und für uns den Tod auf sich zu nehmen, und um die Menschen zu erwecken, und die Werke des Teufels zu vernichten, dazu ist der Heiland gekommen, und das ist die Ursache einer Erscheinung im Fleische (τῆς ἐνσάρκου παρουσίας). Denn auf andere Weise hätte keine Auferstehung statthaben können, wenn nicht (zuvor) der Tod hätte stattgefunden gehabt; wie hätte aber das geschehen können, wenn er nicht den Leib gehabt hätte, der sterben konnte?“ Dafür werden noch die Schriftstellen angeführt: Hebr. 2,14. 15. 1 Kor. 15,21. Röm. 8,3. 4. Joh. 3,17. 9,39. „Nicht seiner selbst wegen also, sondern wegen unseres Heiles, und damit der Tod vernichtet werde, und die Sünde gerichtet werde, und die Blinden wieder sehen, und Alle von den Toten auferstehen, darum ist er gekommen.“¹⁾

¹⁾ Vgl. auch noch den 10. Festbrief (Larsow S. 110): „Denn er litt, damit er dem Menschen, der in ihm litt, die Unempfindlichkeit gegen das Leiden bereite; er stieg herab, um uns hinaufzuführen; er unterzog sich dem Versuch des Geborenwerdens, damit wir ihn den Nichtgewordenen lieben; er stieg zur Verweslichkeit herab, damit das

— Ib. n. 70 (p. 538): Christus konnte nur dann der Mittler zwischen Gott und der Menschheit sein, wenn er, wie einerseits wahrer Mensch, so andererseits als der menschgewordene Logos und Sohn Gottes wahrer Gott ist. „Und wie wir nicht von der Sünde und dem Fluche befreit worden wären, wenn das Fleisch, das der Logos anzog, nicht von Natur menschliches Fleisch gewesen wäre — mit dem Fremden hätten wir ja nichts gemein gehabt —; so wäre der Mensch nicht vergöttlicht worden (ἐθεοποιήθη), wenn der, welcher Fleisch wurde, nicht von Natur aus dem Vater und sein wahrhafter und eigener Logos gewesen wäre. Denn darum ist ja die Vereinigung in dieser Weise geschehen, damit er mit dem, was von Natur von der Gottheit ist, den Menschen, der von Natur nur Mensch ist, verbinde (ἵνα τῷ κατὰ φύσιν τῆς θεότητος συνάψῃ τὸν φύσει ἄνθρωπον), und damit dessen Heil und Vergöttlichung (θεοποίησις) eine zuverlässige (βεβαία, von beständiger Dauer) werde.¹⁾ Die also, welche leugnen, dass der Sohn von Natur aus dem Vater und eigen aus seinem Wesen sei, die sollen nur auch leugnen, dass er wahrhaftes menschliches Fleisch angenommen habe aus Maria der immerwährenden Jungfrau (ἀειπαρθένης). Denn in beiden Fällen hätten wir Menschen gar nichts dadurch gewonnen, wenn einerseits der Logos nicht wahrhaft und von Natur der Sohn Gottes wäre, und andererseits es nicht wahrhaftes Fleisch (wahrhafte menschliche Natur) wäre, das er annahm.“ (οὐδὲν γὰρ πλεον ἡμῖν κέρδος τοῖς ἀνθρώποις ἦν, εἰ μήτε ἀληθινὸς καὶ φύσει ἦν υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ Λόγος, μήτε ἀληθινὴ σὰρξ ἦν, ἣν προσελάβετο.)

Sehr schön und klar in der Epist. ad Maximum philos., n. 3 (p. 919): „Nach dem Wohlgefallen des Vaters ist er,

Verwesliche anziehen sollte die Unsterblichkeit; er ward schwach um unsertwillen, damit wir uns in Kraft erheben; er stieg zum Tode herab, um uns die Unsterblichkeit zu schenken und die Toten lebendig zu machen; kurz, er ward Mensch, damit wir, die wir als Menschen tot waren, wieder leben und der Tod nicht mehr über uns herrschen sollte.“

¹⁾ Ganz kurz gefasst De incarn. n. 54 (p. 91): αὐτὸς γὰρ ἐνανθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν.

der wahrhafter Gott ist und von Natur der Logos und die Weisheit des Vaters, in leiblicher Erscheinung (σωματικῶς) Mensch geworden um unseres Heiles willen, damit er habe, was er für uns darbringen könne, um dadurch uns Alle zu retten, die wir durch die Furcht des Todes durch das ganze Leben der Knechtschaft unterworfen waren. (Hebr. 2,15.) Denn kein Mensch hat sich für uns hingegeben, da ein jeder Mensch dem Tode unterworfen ist, nach dem (Urteilspruche Gottes): „Du bist Erde und sollst wieder zur Erde kehren“ (Gen. 3,19), der in Adam zu Allen gesagt ist. Aber auch keine andere Kreatur; denn jegliche Kreatur ist der Wandelbarkeit verdächtig. Sondern der Logos Gottes selbst brachte seinen eigenen Leib für uns dar, damit unser Glaube und unsere Hoffnung nicht auf einen Menschen sei, sondern damit wir den Glauben haben an den Gott Logos selbst. Und ja auch da er Mensch geworden ist, schauen wir seine (göttliche) Herrlichkeit (δόξα), „eine Herrlichkeit als des Eingebornen vom Vater, voll Gnade und Wahrheit.“ (Joh. 1,14) Denn was er im Leibe erduldet, das hat er als Gott verherrlicht.“

Eine Stelle der Epist. ad Adelphium, n. 8 (p. 916) legt besonders auf das Moment Gewicht, dass der Logos Gottes als Schöpfer auch die neue Schöpfung der Menschheit bewirken musste. Eine Kreatur hätte den Mitkreaturen das Heil, das sie ja auch nicht aus sich selbst hat, nicht geben können. Der Logos aber, weil er der Schöpfer ist, und als solcher auch die zu erlösenden Menschen geschaffen hat, „zog darum in der Fülle der Zeiten selbst das Kreatürliche (τὸ κτιστόν) an, damit er wiederum als Schöpfer dieses neuschaffen und wiedererwerben könne. Von einer Kreatur aber hätte die Kreatur nicht erlöst werden können, wie die Kreaturen auch nicht von einer Kreatur geschaffen wurden, sondern Schöpfer war der Logos.“

Damit die Menschheit erlöst und mit Gott verbunden werden könne, war also einerseits nötig, dass der göttliche Logos selbst Mensch wurde, andererseits aber ebenso, dass er nicht dem Scheine nach als Mensch auftrat oder sich nur mit einer unvollkommenen Menschennatur verband,

sondern dass er wahrhaft Mensch wurde, sich mit einer vollkommenen menschlichen Natur nach Leib und Seele verband. Das Nähere über die gottmenschliche Person des Erlösers gehört in das nächste Kapitel; hier wollen wir uns nur eine Stelle vorführen, die darlegt, warum das für das Werk der Erlösung so sein musste. Contra Apollin. l. I. n. 17 (p. 936s.): „Wo der Leib des Menschen zu Grunde gerichtet worden war, da gibt Jesus seinen eigenen Leib hin. Und wo die menschliche Seele im Tode bezwungen war, da weist Christus die menschliche Seele als sein eigen auf (ἐκεῖ ἐπιδείκνυται ὁ Χριστὸς τὴν ἀνδρωπίνην ψυχὴν ἰδίαν οὖσαν), damit er, der Unbezwingliche, als Mensch im Tode zugegen sei, und als Gott die Herrschaft des Todes löse; damit, wo die Vernichtung gesäet worden war, dort die Unvergänglichkeit aufgehe, und wo der Tod in der Gestalt der menschlichen Seele geherrscht hatte (ὅπου ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἐν μορφῇ ψυχῆς ἀνδρωπίνης), der Unsterbliche gegenwärtig erscheinend (παρών) die Unsterblichkeit an sich aufzeige und so uns zu Teilnehmern seiner eigenen Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit mache, in der Hoffnung der Auferstehung von den Toten. . . . Aber es konnte nicht geschehen, dass Anderes für Anderes als Lösegeld gegeben werde, sondern Leib hat er um Leib, und Seele um Seele gegeben, und die vollkommene Subsistenz für den ganzen Menschen.“ (ἀλλ’ οὐχ οἷόν τε ἦν ἕτερον ἀντ’ ἑτέρου ἀντιδοῦναι λύτρον, ἀλλὰ σῶμα ἀντὶ σώματος, καὶ ψυχὴν ἀντὶ ψυχῆς δέδωκε, καὶ τελείαν ὑπαρξίν ὑπὲρ ὅλου ἀνθρώπου.) Und n. 19: Um die von der menschlichen Seele verübte Sünde und den geistigen Tod aufzuheben, musste Christus seiner Menschheit nach eine sündlose Seele in sich haben.

Epist. ad Epict. n. 7 (p. 906): Nur wenn der Logos wahrhaft Mensch wurde, nicht nur θείσει oder φαντασίᾳ, konnte unsere Erlösung bewirkt werden. „Kein Scheinbild (φαντασίᾳ) ist unsere Erlösung, und nicht eine Erlösung des Leibes allein; sondern die Erlösung des ganzen Menschen, der Seele und des Leibes, ist in Wahrheit in dem Logos geschehen. Menschlich also von Natur war das aus Maria

Geborene, nach der hl. Schrift, und wahrhaft (ἀληθινόν) war der Leib des Herrn; wahrhaft aber war er, weil er von einerlei Art war mit dem unsrigen, (ἀληθινόν δὲ ἦν, ἐπεὶ ταὐτὸν ἦν τῷ ἡμετέρῳ); denn unsere Schwester ist Maria, da wir ja Alle aus Adam sind.“

Wir erinnern endlich noch an ein von der 6. ökumen. Synode citiertes Stück einer sonst verlorenen Schrift des heil. Athanasius.¹⁾ Hier wird die Seite des Mittleramtes hervorgekehrt, dass der Logos in der Menschwerdung uns ähnlich werden wollte, damit wir, zunächst in der Nachfolge seines menschlichen Beispiels, durch ihn und in ihm Gott ähnlich werden könnten; ferner, dass er als Mensch litt, um für uns das Leiden zu überwinden, und dass er durch seinen vollkommenen Gehorsam den Ungehorsam Adam's sühnte. „Dass der Herr uns ähnlich geworden ist, hat einen grossen Nutzen, dass auch wir ihm ähnlich werden. Denn wenn er nicht den Menschen ähnlich geworden wäre, so hätten die Menschen nicht Gott ähnlich werden können; sondern dem menschgewordenen Gotte werden die Menschen ähnlich. Es musste aber der, der herabstieg, um uns ähnlich zu werden, darin am meisten uns ähnlich werden, worin wir eines Wandels bedurften. Dessen bedurften wir aber bezüglich der Leiden, damit diese in Leidenslosigkeit (ἀπάθεια) gewandelt würden. Keiner aber soll bezüglich der Leiden ungläubig sein, in der Meinung, dass dadurch die Gottheit einen Wandel erführe, sondern er soll erwägen, dass das Leiden (nicht der leidensunfähigen Gottheit als solcher widerfuhr, sondern) zu ihr hinzukam aus der Bewegung des Fleisches und der menschlichen Seele (ἀπὸ τοῦ σαρκικοῦ καὶ ψυχικοῦ κινήματος), und im Hinzukommen auch besiegt wurde. Denn darum kam es hinzu, um besiegt zu werden, und darum ist es besiegt, damit die ganze Natur der Menschen gemäss der Verwandt-

¹⁾ Concil. Constant. III, Actio XIV. Mansi, Concil. collectio, T. XI, p. 597—601. Eingeführt mit den Worten: ἐκ τοῦ λόγου τοῦ γεγραμμένου εἰς τὸ εὐαγγελικὸν ῥητόν, τὸ φάσκον· νῦν ἡ ψυχὴ μου τετάρακται. In der Mauriner Ausg. des Athanasius T. I. p. 1284s.

schaft (κατὰ τὸ συγγενές, scil. mit dem Menschgewordenen) die Wohltat empfangen. Denn davon den Anfang nehmend, werden wir umgebildet aus Leidenden zu Leidenslosen, und aus Toten zu Lebendigen.“ Durch freiwilligen Gehorsam sollte er den ersten Ungehorsam sühnen; auch dazu musste er das Fleisch annehmen, um im Fleische der Nachstellung des Versuchers ausgesetzt zu werden und sie zu überwinden. Nach der Seite seiner wahren Menschheit musste er in vollkommenem Gehorsam sich dem Willen des Vaters unterwerfen, indem auch sein menschlicher Wille mit dem göttlichen in vollkommener Uebereinstimmung stand. Darin sollten auch wir die Vereinigung mit Gott in Christus gewinnen. „Denn kein Mensch ist, der nicht vom Willen Gottes irgend einmal in einer Sache oder zu einer Zeit sich entfernt hätte. In Christus allein aber wurde die Untrenntheit des Willens (τὸ ἀχώριστον τῆς θελήσεως, scil. vom göttlichen Willen) bewahrt, und wenn wir dem folgen, so gewinnen wir die Vereinigung mit Gott, und die heilbringende Einheit nach seiner Aehnlichkeit, nach der Aehnlichkeit der göttlichen Einheit, wie er selbst gesagt hat: ‚Ich und der Vater sind Eins; so sollen auch diese in uns Eins sein‘.“ (Joh. 14,9.)

4) Von der Person des Erlösers: Christologie.

Als Lehre der heil. Schrift von der gottmenschlichen Person Jesu Christi bezeichnet Athanasius in der Or. III. c. Ar. n. 29 (p. 579) ganz kurz, es finde sich in ihr „eine zwiefache Verkündigung (ἐπαγγελία); dass er einerseits ewig Gott war und Sohn ist, als Logos und Abglanz und Weisheit des Vaters; und dass er andererseits um unsertwegen Fleisch annahm aus der Jungfrau, der Gottesgebärerin Maria, und Mensch wurde.“ Citirt wird dazu Joh. 1,1—3 und 14. Phil. 2,6—8.

Eine Uebersicht über die messianischen Weissagungen hatte schon die Schrift De incarn. gegeben, n. 33ff. (p. 75ff.) n. 33. Die Geburt aus der Jungfrau ist verkündigt

bei Jes. 7,14. Weitere Verkündigungen des kommenden Messias: Num. 24,17 und 5. Jes. 8,4. Wenn diese Stellen auf seine Erscheinung als Mensch gehen, so sprechen andere es aus, „dass der, der da kommen soll, der Herr des Alls ist:“ Jes. 19,1. Osee 11,1. — n. 34. Weissagungen auf seinen Tod: Jes. 53,3. 6. 8. — n. 35. Kreuzestod: Deut. 28,66. Jer. 11,19. Ps. 21,17. Dass er auch die Hoffnung der Heiden ist: Jes. 11,10. — n. 36 und 37. Alle diese Weissagungen im Einzelnen und zusammen haben in keinem Andern ihre Erfüllung gefunden als in Christus, in ihm aber vollständig. — n. 38 und 39. Weitere Zeugnisse: Jes. 65,1. 2. 35,3—6. Dan. 9,24. — n. 40 spricht vom Aufhören der Prophetie und Untergang Jerusalems im Anschluss an die letztcitierte Stelle aus Daniel: „Da der Bezeichnete gekommen war, was bedurfte es da noch der Bezeichnenden? Und da die Wahrheit da war, was bedurfte es da noch des Schattens? Denn darum prophezeiten sie so lange, bis der käme, der die Gerechtigkeit an sich ist (ἡ αὐτοδικαιοσύνη), und der für die Sünden Aller das Lösegeld gibt. Und darum hatte auch Jerusalem so lange Bestand, damit sie dort zuvor sich mit den typischen Vorbildern der Wahrheit beschäftigten. Als aber nun der Heilige der Heiligen erschienen war, da wurde natürlicherweise Gesicht und Prophetie versiegelt, und hat das Königreich Jerusalems aufgehört. Denn so lange wurden bei ihnen Könige gesalbt, bis gesalbt wurde der Heilige der Heiligen,“ (wie im Segen Jakob's Gen. 49,10 geweissagt war). Dieses Argument gilt gegen die dem Christentum widerstrebenden Juden: weil Alles sich erfüllt, Königtum und Prophetie aufgehört hat, so haben sie auf keinen andern Messias mehr zu warten. — Dann werden noch citiert: Ps. 117,27. Ps. 106,20. Jes. 63,9.

Als den χαρακτήρ des in der Kirche von Anfang an überlieferten Glaubens an Christus erklärt die Epist. II. ad Serap. n. 7 (p. 688) nachdrücklich und feierlich: „Dass der Sohn Gottes, der der Gott Logos ist — ,am Anfange war das Wort, und Gott war das Wort' — ,der die Weisheit und Kraft des Vaters ist, — ,Christus ist

Gottes Kraft und Gottes Weisheit' (1 Kor. 1,24) —, dass dieser in der Fülle der Zeiten Mensch wurde um unseres Heiles willen. Denn Johannes selbst, der gesagt hat: ‚am Anfange war das Wort‘, sagt gleich darauf weiter: ‚und das Wort ist Fleisch geworden‘, was so viel sagen will, als: es ist Mensch geworden; und der Herr sagte von sich selbst: ‚was suchet ihr mich zu töten, einen Menschen, der zu euch die Wahrheit gesprochen hat?‘ (Joh. 8,40.) Und Paulus, der es von ihm lernte, sagt: ‚Ein Gott, und Ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Christus Jesus.‘ (1 Tim. 2,5.) Nachdem er aber Mensch geworden ist, und die Heilsökonomie für die Menschen vollbracht (οἰκονομήσας τὰ ἀνθρώπινα), und den Tod, der gegen uns Gewalt hatte, in die Flucht geschlagen und vernichtet hat, sitzt er nun zur Rechten des Vaters, Er im Vater und der Vater in ihm, wie er immer war und ist in alle Ewigkeit. Dies ist der Charakter (des) von den Aposteln durch die Väter (überlieferten Glaubens).“ (ὁ μὲν χαρακτήρ οὗτος ἐκ τῶν ἀποστόλων διὰ τῶν πατέρων.)

Christus der Gottmensch. Wie Athanasius in der Stelle, die wir eben vernahmen, darauf hinweist, so kommt er auch sonst gern darauf zurück, dass in den zwei Worten des Johannesevangeliums — ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, — καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο — die ganze Christologie enthalten ist. So gibt die folgende Stelle eine Ausführung darüber, De sententia Dionysii, n. 9 (p. 249): In der heil. Schrift gibt es Stellen, die von Christus menschlicher Weise sprechen nach seiner Erscheinung im Fleische, neben solchen, die seine Gottheit bekennen. „Denn wie er das Wort Gottes ist, so ist später das Wort Fleisch geworden; und am Anfange war das Wort, die Jungfrau aber empfieng in der Fülle der Zeiten, und der Herr ist Mensch geworden.¹⁾ Und Einer ist's, der mit Beidem bezeichnet wird: denn

¹⁾ Vgl. auch Or. I. c. Ar. n. 25 (p. 430): ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο, καὶ ὄντα αὐτὸν υἱὸν θεοῦ ἐποίησεν (ὁ πατήρ) ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων καὶ υἱὸν ἀνθρώπου. De decr. Nic. syn. n. 14 (p. 219): . . . ὅτι αἰὲν ὢν ὁ κύριος, ὕστερον ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων γέγονεν ἄνθρωπος. καὶ υἱὸς ὢν τοῦ θεοῦ, γέγονε καὶ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

„das Wort ist Fleisch geworden.“ Diese Zweiheit der Naturen in der einen Person des Herrn haben die hl. Schriftsteller immer vor Augen, vermöge deren Alles, was bald nach der einen, bald nach der andern Seite gesagt wird, sich auf die ganze unteilbare gottmenschliche Persönlichkeit des Erlösers bezieht.

Eben diese letztere Bemerkung ist es, mit der auch in anderm Zusammenhang der Leichtfertigkeit der Häretiker entgegengetreten wird, mit der sie herausgerissene Stellen einseitig ausbeuteten.¹⁾ Epist. IV. ad Serap. n. 14s. (p. 705s.): Alles, was von dem Herrn während seines irdischen Wandels ausgesagt ist, das geschah nicht „gesondert, nach der Qualität des Geschehenden (διηρημένως κατὰ τὴν τῶν γινομένων ποιότητα), so dass das Eine nur als Werk des Leibes (der Menschheit) ohne die Gottheit, das Andere als solches der Gottheit ohne den Leib erschiene. Sondern vielmehr geschah Alles zusammenhängend (συνημμένως), und Einer war der Herr, der es wirkte, wundersam durch seine Gnade.“ n. 15. Verschiedene häretische Richtungen, die sich entweder nur an das menschlicher Weise Gesagte, oder andererseits nur an die Manifestationen der Gottheit in Christus hielten, irrten nach beiden Seiten hin, durch Läugnung der Gottheit Christi, oder andererseits durch Doketismus, durch Läugnung der wahren Menschwerdung. Der Christgläubige aber fasst Beides zugleich in's Auge, und erkennt sowohl die Gottheit wie die Menschheit des Herrn. — Kurz und bestimmt in der Or. III. c. Ar. n. 41 (p. 591): „Wahrhafter Gott war er im Fleische, und wahrhaftes Fleisch im Logos. Darum tat er sich einerseits aus seinen Werken kund als den Sohn Gottes, und (lehrte) auch den Vater (kennen); durch das Fleisch aber in seinem Leiden zeigte er, dass er einen wahrhaften Leib trug, und dass dieser ihm eigen war.“²⁾

¹⁾ Darüber wird auch unten, wo von der Menschheit Christi die Rede ist, noch Weiteres beigebracht werden.

²⁾ ἀληθινὸς θεὸς ἦν ἐν τῇ σαρκί, καὶ ἀληθὴς σὰρξ ἦν ἐν τῷ Λόγῳ· διὰ τοῦτο ἐκ μὲν τῶν ἔργων ἐγνώριζεν ἑαυτὸν υἱὸν τε τοῦ θεοῦ, καὶ τὸν ἑαυτοῦ πατέρα· ἐκ δὲ τῶν τῆς σαρκὸς παθῶν ἐδείκνυνεν, ὅτι ἀληθὲς

Contra Apollin. l. II. 1ss. (p. 490.) Jesus Christus als Gottmensch ist Einer ἐκ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου, ὡς γέγραπται ἐν τῷ εὐαγγελίῳ: „τοῦ Ἀδάμ, τοῦ Θεοῦ.“ (Luc. 3,38.) Die μορφή Θεοῦ (nach dem Worte des Apostels, Phil. 2,6f.) bezeichnet die ewige Gottheit des Logos, die μορφή δούλου seine wahre Menschheit aus Leib und Seele.¹⁾

Die beiden Naturen, die göttliche und die menschliche, sind in der Person Jesu Christi aber nicht äusserlich vereinigt, sondern zur Einheit der Person verbunden, und zwar einer Einheit, welche Contra Apollin. l. I. 10 (p. 930) mit dem bekannten Ausdruck ἀσύγχυτος φυσικὴ ἔνωσις bezeichnet ist.²⁾ Es ist keine Vermischung der Naturen; der Logos bleibt auch in der Vereinigung mit der menschlichen Natur wahrer Gott, und vereinigt sich mit der wahren Menschenatur (wovon Weiteres unten bei der Incarnation); jede der beiden Naturen wirkt in ihrer Art, und ihr Wirken darf nicht der andern Natur (wenn man sie gesondert betrachten wollte) beigelegt werden, (so das Leiden und Sterben nicht dem Logos, sondern nur der mit ihm vereinigten menschlichen Natur). Und doch steht wiederum nicht Beides ge-

ἐφόρει σῶμα, καὶ ἴδιον ἦν αὐτοῦ τοῦτο. — Vgl. auch noch c. Apollin. l. I. 13 (p. 932): ὅτι Χριστὸς μονοτρόπως οὐ λέγεται, ἀλλ' ἐν αὐτῷ τῷ ὀνόματι ἐνὶ ὄντι ἐκατέρων τῶν πραγμάτων δείκνυται σημασία, θεότητος τε καὶ ἀνθρωπότητος. διὸ καὶ ἄνθρωπος λέγεται ὁ Χριστός, καὶ θεὸς λέγεται ὁ Χριστός, καὶ θεὸς καὶ ἄνθρωπος ἐστὶν ὁ Χριστός, καὶ εἰς ἐστὶν ὁ Χριστός.

¹⁾ Dazu vgl. Or. I. c. Ar. n. 43 (p. 417): αὐτὸς ὁ σωτὴρ ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν ἐν τῷ λαβεῖν τὸ ταπεινὸν ἡμῶν σῶμα· δούλου τε μορφὴν ἔλαβεν, ἐνδυσάμενος τὴν δουλῶθεισαν σάρκα τῇ ἁμαρτίᾳ.

²⁾ Hefele macht in seiner Conciliengeschichte, Bd. II. S. 128 auf die nicht gerade ganz glückliche Fassung in den Worten φυσικὴ ἔνωσις aufmerksam, die zu Missdeutungen im monophysitischen Sinne Anlass geben könnte, beseitigt aber gleichzeitig den etwa daher zu nehmenden Einwand durch die naturgemässe Erinnerung, dass eben das Wort φύσις, wie ὑπόστασις, bei Athanasius noch nicht einen genau fixierten Wert hat, sondern auch „in einer vageren Bedeutung“ vorkommt. Dass die Formel aus der Absicht des hl. Athanasius heraus in streng orthodoxem Sinne gedacht ist, kann ja, wenn wir seine Lehre anderwärts kennen, nicht dem mindesten Zweifel unterliegen, und ist durch die weitere Bestimmung ἀσύγχυτος vollends klar

sondert nebeneinander, sondern wird Beides, das Göttliche und das Menschliche, von der einen einheitlichen Person des Gottmenschen Jesus Christus ausgesagt. (Die von der spätern Theologie sogenannte *Communicatio idiomatum*.)¹⁾

Die Art dieser hypostatischen Vereinigung der beiden Naturen ist in der Or. IV. c. Ar. n. 31 ss. (p. 641 ss.) eingehender dargelegt. n. 31. In der Person des Erlösers darf man sich den Logos nicht gesondert denken von der menschlichen Natur, sondern durch die Vereinigung ist es Einer und derselbe, d. h. eine untrennbare Persönlichkeit. (οὐ γὰρ ἕτερον μὲν τὸν Λόγον, ἕτερον δὲ Χριστὸν νοεῖν, ἀλλ' ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν διὰ τὴν ἑνωσιν τὴν πρὸς τὴν θεϊαν αὐτοῦ καὶ φιλόανδρωπον συγκατάβασιν τε καὶ ἐνανθρώπησιν.) n. 32. In dieser wunderbaren Vereinigung wurde das Sterbliche verschlungen von dem Leben, von Ihm, der das Leben an sich ist (καταποθέντος τοῦ θνητοῦ ὑπὸ τῆς ζωῆς καὶ αὐτοζωῆς ὄντος), „wie der Herr zu Martha sagte: ‚Ich bin das Leben‘,“ (Joh. 11,25), (aber ohne dass darum die menschliche Natur aufgehört hätte, als solche in menschlicher Art sich zu betätigen). Als die klarste und über allen Streit erhabene Bestätigung (σαφέστερον καὶ ἀναμφισβήτητον παντὸς λογισμοῦ) des göttlichen Geheimnisses dieser Vereinigung des göttlichen Logos mit dem Menschen zu einer Person führt Athanasius sodann das Wort der Engelbotschaft an Maria, Luc. 1,35 an. n. 34: „Wir wollen also erkennen, dass Beides (in seiner Vereinigung) Christus ist, der gött-

¹⁾ Vgl. Or. III. c. Ar. n. 35 (p. 585): ταῦτα ἀναγκαίως προσεξητάσαμεν, ἵνα, ἐὰν ἴδωμεν αὐτὸν δι' ὀργάνου τοῦ ἰδίου σώματος θεϊκῶς πράττοντά τι ἢ λέγοντα, γινώσκωμεν ὅτι, θεὸς ὢν, ταῦτα ἐργάζεται καὶ πάλιν ἐὰν ἴδωμεν αὐτὸν ἀνθρωπίνως λαλοῦντα, ἢ πάσχοντα, μὴ ἀγνοῶμεν, ὅτι σάρκα φορῶν γέγονεν ἄνθρωπος, καὶ οὕτω ταῦτα ποιεῖ καὶ λαλεῖ. ἐκάστου γὰρ τὸ ἴδιον γινώσκοντες, καὶ ἀμφοτέρω ἐξ ἑνὸς πραττόμενα βλέποντες καὶ νοοῦντες, ὁρθῶς πιστεύομεν καὶ οὐκ ἂν ποτε πλανηθῶμεθα. — Ueber die Prädikatsgemeinschaft der beiden Naturen vgl. auch Atzberger, Logoslehre des hl. Athan., S. 203 ff. — Im Kampfe gegen den Apollinarismus sah sich Athanasius dagegen veranlasst, mehr auf den Unterschied des von beiden Naturen Ausgesagten hinzuweisen, damit nicht das der menschlichen Natur Zukommende der Gottheit des Logos beigelegt werde; c. Apoll. II, 13.

liche Logos, der sich mit dem aus Maria (Geborenen) in Maria vereinigt hat. (τὸ τοίνυν συναμφοτέρων νοῶμεν Χριστόν, Λόγον τὸν θεῖον ἠγνωμένον τῷ ἐκ Μαρίας ἐν τῇ Μαρίᾳ.) Denn in ihrem Schosse gestaltete sich der Logos ein Haus, wie er im Anfang den Adam aus der Erde gebildet hatte; oder vielmehr in göttlicherer Weise (θειοτέρως).“ n. 36: „Christus also, der aus Maria Geborene, ist der Gottmensch (θεὸς ἄνθρωπος);¹⁾ nicht ein anderer Christus, sondern Einer und derselbe; dieser vor allen Zeiten aus dem Vater, dieser auch in den letzten Zeiten (ἐπ' ἐσχάτων) aus der Jungfrau; unsichtbar vordem auch den heiligen Mächten im Himmel, sichtbar nun wegen der Vereinigung mit dem Menschen, der gesehen wird; gesehen aber, sage ich, nicht nach seiner unsichtbaren Gottheit, sondern nach der Wirksamkeit der Gottheit durch den menschlichen Leib und den ganzen Menschen, den er erneuert hat durch dessen Aneignung an sich. Ihm die Verehrung und Anbetung, der war vordem und jetzt und immer und in Ewigkeit. Amen.“

Epist. ad Epict. n. 5ss. (p. 904ss.): Die Menschheit Christi gieng nicht durch Verwandlung aus dem Wesen des Logos hervor, sondern ist wahrhaft aus Maria geboren. Aber in diesem Leibe, der alle menschlichen Mühseligkeiten ertrug, und der am Kreuze litt, „war der leidensunfähige und unkörperliche Logos Gottes. Dies war der Leib, der in's Grab gelegt wurde, während Er hingieng, ohne sich doch von ihm zu trennen,²⁾ um auch den Geistern im Gefängnis die Botschaft zu verkündigen, wie Petrus sagte.“ (1 Petr. 3,19.) n. 6. Aber die Menschheit Christi war mit dem innewohnenden Logos zu einer Person vereinigt. „Denn was der menschliche Leib des Logos litt, das nahm der mit ihm vereinigte Logos auf sich, damit wir an der

¹⁾ Voigt bemerkt an einer Stelle (Lehre des Athan. S. 125): „Christus ist also Gottmensch, wiewohl dieser Ausdruck (θεάνθρωπος, θεάνδρος) bei Athanasius nicht vorkommt.“ Aber θεὸς ἄνθρωπος in dieser Verbindung ist doch ganz dasselbe: Χριστὸς οὖν ὁ ἐκ Μαρίας θεὸς ἄνθρωπος.

²⁾ Ueber den Tod Christi, als geschehen durch die Trennung der menschlichen Seele, nicht aber des Logos, vom Leibe, s. später Näheres.

Gottheit des Logos Anteil nehmen könnten. Und es war wunderbar, dass er selbst es war, der litt, und doch nicht litt. Er litt insofern, als sein eigener Leib litt, und Er in ihm dem leidenden war; und wiederum litt er nicht, weil der Logos, der von Natur Gott ist, leidensunfähig ($\alpha\pi\alpha\sigma\eta\varsigma$, lat. impassibilis) ist. Und er selbst, der Unkörperliche, war in dem leidensfähigen ($\pi\alpha\sigma\eta\tau\acute{o}\varsigma$, passibilis) Leibe; der Leib aber hatte in sich den leidensunfähigen Logos, der die Schwäche des Leibes selbst aufhob.“ . . . n. 10 (p. 908): „Als Gott und Herr der Herrlichkeit war der Sohn in dem schimpflich an's Kreuz genagelten und entehrten Leibe. Der Leib aber litt, da er durchstoßen wurde am Holze, und es floss aus seiner Seite Blut und Wasser. Als Tempel des Logos aber war er erfüllt von der Gottheit. Deshalb zog die Sonne, da sie ihren Schöpfer in dem misshandelten Leibe dulden sah, ihre Strahlen zurück und verdunkelte die Erde. Der Leib selbst aber, der sterbliche Natur hatte, stand, was über seine Natur hinausgeht, vom Tode auf wegen des Logos in ihm; und er ist der natürlichen Verderbnis ledig, und dadurch, dass er den übermenschlichen Logos ($\tau\acute{o}\nu \upsilon\pi\epsilon\rho \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\nu \Lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu$) anzog, unvergänglich geworden.“

Wegen dieser hypostatischen Union kommt der ganzen gottmenschlichen Person des Erlösers die göttliche Anbetung zu, da wir ja seine Menschheit nicht als solche und losgetrennt, sondern in ihrer Vereinigung mit der Gottheit anbeten, wie die Epist. ad Adelphium, n. 3ff. (p. 912ss.) auseinandersetzt: „Nicht ein Geschöpf beten wir an, das sei ferne; das ist eine Verirrung der Heiden und Arianer; sondern den Herrn der Schöpfung, den im Fleische erschienenen Logos Gottes beten wir an. Denn wenn auch das Fleisch selbst für sich ein Teil der Kreatur ist, so ist es hier der Leib Gottes geworden. Und weder beten wir diesen Leib für sich abgesondert vom Logos an, noch trennen wir den Logos, wenn wir ihn anbeten wollen, vom Fleische; sondern da wir wissen: ‚das Wort ist Fleisch geworden,‘ so erkennen wir den Logos, auch da er im Fleische erschien, als Gott.“ n. 4: . . . „Denn nicht betet die

Schöpfung ein Geschöpf an; aber sie weigerte sich auch nicht, des Fleisches wegen, ihren Herrn anzubeten; sondern sie sah ihren Schöpfer im Leibe; und im Namen Jesu Christi beugte sich und wird sich beugen jedes Knie, im Himmel, auf Erden, und unter der Erde (Phil. 2,10), und jede Zunge wird bekennen, wenn es auch den Arianern nicht gefällt, dass der Herr Jesus Christus ist in der Herrlichkeit Gottes des Vaters.“ n. 5: Die Menschheit Christi ist, nachdem er Mensch geworden ist, nicht vom Logos zu trennen; denn in ihr fuhr er zum Himmel auf und wird er am jüngsten Tage zum Gerichte wiederkommen. n. 6: „Wie hätte er nun sich für uns hingeben können, wenn er nicht das Fleisch getragen hätte? Denn indem er dieses darbrachte, gab er sich selbst für uns dahin, um dadurch, dass er in jenem (im Fleische) den Tod auf sich nahm, den Teufel machtlos zu machen, der die Gewalt des Todes hatte. Darum sagen wir auch immerdar Dank im Namen Jesu Christi, und verschmähen nicht die Gnade, die durch ihn uns zu Teil wird. Denn die Erscheinung des Heilands im Fleische (ένσαρκος παρουσία) ist das Lösegeld vom Tode und das Heil der ganzen Schöpfung geworden.“

Damit ist nun im Grunde schon Alles gegeben, was für die Lehre von der Incarnation von Wichtigkeit ist.¹⁾ Da aber Athanasius öfter noch Veranlassung hatte, auf

¹⁾ Den Heiden gegenüber beruft sich Athanasius De incarn. n. 41 und 42, um ihnen apologetisch die Möglichkeit einer Incarnation des Logos darzutun, auf den von den heidnischen Philosophen angenommenen neuplatonischen Logosbegriff. Wenn der Logos auch nach der philosophischen Lehre in der ganzen Welt sich befinde und in allen ihren Teilen, warum sollte er denn nicht auch in einem menschlichen Leibe erscheinen können, der ja auch ein Teil der Welt ist? Vgl. Möhler, Athanasius 2. Aufl. S. 145 ff. Atzberger, Logoslehre S. 199 nennt dies „eine eindringend spekulative Begründung der Möglichkeit der Incarnation.“ S. 209 meint derselbe dann aber, er müsste diese metaphysische Begründung der Incarnation angreifen, „wenn Athanasius damit das Wesen der Incarnation selbst begriffen zu haben vermeint hätte.“ Von Letzterem ist ja aber keine Rede, und in seinen spätern reifern Schriften kommt Athanasius überhaupt auf die neuplatonischen Anschauungen nicht wieder zurück.

dieses Geheimnis zu sprechen zu kommen, wie sich der Logos in der Person Christi mit der menschlichen Natur vereinigte, so wollen wir uns die Hauptstellen vorführen, die entweder die Lehre im Ganzen behandeln, oder noch zur Klarstellung einzelner Punkte, die damals in Frage kamen oder von Häretikern angefochten wurden, beitragen. Or. II. c. Ar. n. 10 (p. 478): „Der Logos war nicht wie einer der Gewordenen im Leibe, und nicht wie eine Kreatur in der Kreatur, sondern Gott im Fleische und Schöpfer, und als der Zubereitende (κατασκευαστής) in dem von ihm Zubereiteten. Und die Menschen sind ihres Seins und Bestehens wegen mit dem Fleische bekleidet;“ (d. h. es ist dem Menschen als solchem wesentlich, aus Leib und Seele zu bestehen, und vor der Zeugung seines Leibes existiert er überhaupt nicht, da der menschlichen Seele keine Präexistenz zukommt, wie dem Logos); „der Logos Gottes aber ist Mensch geworden, um das Fleisch zu heiligen, und als der Herr war er in der Knechtsgestalt (μορφῇ τοῦ δούλου); Sklavin (δούλη) nämlich des Logos ist die ganze Schöpfung, die durch ihn geworden und gemacht ist.“ — Sehr klar und bestimmt lehrt wiederum die Or. III. c. Arian. n. 30ss., dass in Christus der Logos nicht nur zeitweilig auf den Menschen herabgekommen ist, sondern wesentlich in der ganzen Fülle der Gottheit ihm inwohnte in der Einheit der Person. n. 30 (p. 580): „Mensch ist er geworden, und nicht in einen Menschen gekommen.“ (ἄνθρωπος γέγονε, καὶ οὐκ εἰς ἄνθρωπον ἦλθε.) Nicht wie er in früheren Zeiten auf die gottbegeisterten Propheten und Offenbarungsorgane herabkam, „kam er auch jetzt auf einen Menschen herab, auch diesen heiligend und sich in ihm offenbarend wie auch in den andern.“ Sondern er erniedrigte sich zur Annahme der Knechtsgestalt und wurde wahrhaft Mensch: „das Wort ist Fleisch geworden.“ n. 31.: Wenn so im Alten Bunde der Logos zeitweilig auf einen Heiligen herabkam, „so heisst es nicht, da jene geboren wurden, er selbst sei Mensch geworden; oder da jene litten, er selbst habe gelitten. Als er aber aus Maria einmal zu uns kam in der Fülle der Zeiten zur Ausserkraftsetzung

(ἀδεύτησις) der Sünde — denn so gefiel es dem Vater, dass er seinen eigenen Sohn sandte, aus dem Weibe geboren, unter das Gesetz getan (Gal. 4,4) — da heisst es, er sei durch Ansichnahme des Fleisches Mensch geworden und habe in diesem (Fleische) für uns gelitten.“ Denn die beiden Naturen waren zu einer Person vereinigt: „und der Logos trug die Schwachheiten des Fleisches, wie eigene, denn es war sein Fleisch; und das Fleisch diene den Werken der Gottheit, weil sie in ihm geschahen, denn es war der Leib Gottes.“ n. 32: „Da also das Fleisch litt, war nicht ausserhalb desselben der Logos; darum heisst auch das Leiden sein Leiden; und da er in göttlicher Macht (θεϊκῶς) die Werke des Vaters tat, war nicht ausserhalb seiner das Fleisch; sondern wiederum eben im Leibe tat diese der Herr.“ „Es ziemte sich, da der Herr menschliches Fleisch anzog, dass er dieses ganz mit den ihm eigenen Leiden anzog, damit, wie wir sagen, dass der Leib ihm eigen sei, so auch die Leiden des Leibes seine eigenen heissen können, wenn sie auch nicht seine Gottheit berührten.“ n. 33: Anders als durch wahre Annahme der menschlichen Natur durch den Logos hätte die Menschheit nicht erlöst werden können.¹⁾ Trotz des Auftretens so vieler heiliger und gottbegeisterter Menschen, wie eines Jeremias und Johannes des Täuflers, herrschte der Tod in Folge der Sünde Adam's; „und es blieben nichtsdestoweniger die Menschen sterblich und vergänglich, empfänglich für die der Natur eigenen Leiden. Nun aber, da der Logos Mensch geworden ist und sich das, was des Fleisches ist, zu eigen gemacht hat (ἰδιοποιουμένου τὰ τῆς σαρκός), berührt dies den Leib nicht mehr, wegen des Logos der in ihm ist; sondern von ihm ist es vernichtet, und von da an bleiben die Menschen nicht mehr, erleidend was ihnen eigen ist (κατὰ τὰ ἴδια πάθη), Sünder und Tote, sondern nach der Macht des Logos auferstehend, bleiben sie immer unsterblich und unvergänglich. Darum wird gesagt, da das Fleisch

¹⁾ Das Folgende wurde auf dem Ephesinischen Konzil unter den Zeugnissen der Väter verlesen; bei Mansi, Concil. collectio, T. IV. p. 1185s.

aus der Gottesmutter Maria geboren wurde, dass er selbst geboren sei,¹⁾ der den Andern den Ursprung zum Sein verleiht; damit er unsern Ursprung auf sich selbst übertrage, und wir nicht mehr, als ob wir Erde allein seien, wieder zur Erde kehrten, sondern wie mit dem vom Himmel gekommenen Logos vereinigt, von ihm in die Himmel emporgeführt würden.“

Sehr wichtig ist, gegenüber von Stellen, die einen oberflächlichen Betrachter zu irriger Auffassung der Christologie des hl. Athanasius verleiten könnten, wenn σάρξ oder σῶμα für die ganze menschliche Natur Christi nach biblischem Sprachgebrauch gesagt ist,²⁾ die Erklärung der unter dem

¹⁾ In diesem Sinne hat bekanntlich das 3. ökumenische Konzil die Bezeichnung *θεοτόκος* gegen die nestorianische Häresie kirchlich sanctioniert. Wie dieselbe aber nicht erst im 5. Jahrhundert aufkam, sondern sich auch bei früheren Vätern schon findet, so auch bei Athanasius nicht selten: Or. III. c. Ar. 14 (p. 563): ἐπὶ τῆς θεοτόκου Μαρίας. ib. n. 29 (p. 579): ἐκ παρθένου τῆς θεοτόκου Μαρίας. ib. n. 33 (p. 583): ἐκ τῆς θεοτόκου Μαρίας (die oben im Text angeführte Stelle), und nochmals in diesem Kapitel. Or. IV. c. Ar. n. 32 (p. 642): πρὸς αὐτὴν τὴν θεοτόκον. De incarn. et contra Arian. n. 22 (p. 889): θεὸς οὖν ἐστὶν ὁ γεννηθεὶς ἐκ παρθένου καὶ γενόμενος ἄνθρωπος ἐκ Μαρίας τῆς θεοτόκου. ib. n. 8 (p. 875): ἐκ παρθένου θεοτόκου Μ. Contra Apollin. l. I. 4 (p. 924): τῆς θεοτόκου Μ. ib. n. 12 (p. 932): ἐκ τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου. n. 13: ἐκ τῆς ἁγίας καὶ θεοτόκου παρθένου. Expos. in Ps. 84,11 (p. 1151): διὰ τῆς θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου. ib. ἐκ τῆς ἀειπαρθένου θεοτόκου.

²⁾ Es ist einfach leichtfertig und unwissenschaftlich, wenn Baur, Lehre von der Dreieinigkeit I, S. 570 nur so frischweg behauptet: . . . „Selbst Athanasius spricht, so sehr er durch seine ganze Polemik (gegen die Arianer) von selbst darauf hingedrängt wurde, nie von einer menschlichen Seele, sondern nur von einem menschlichen Leibe, welchen der Erlöser angenommen habe, um nicht bloss Gott, sondern auch Mensch zu sein;“ erst durch den Gegensatz zu Apollinaris sei er dazu gekommen, auch eine menschliche Seele Jesu zu lehren. Dies sucht er dann durch Zusammentragen einer Anzahl von Stellen, in denen von der menschlichen Natur Christi unter der Bezeichnung σάρξ oder σῶμα die Rede ist, zu belegen, als ob er nicht wüsste oder wissen könnte, dass dies einfach der biblische Sprachgebrauch ist, an den sich Athanasius hier hält. Ueberdies sagt es Athanasius ja selbst, Or. III. c. Ar. n. 30 τῆς γραφῆς ἔθος ἔχουσης, λέγειν σάρκα τὸν ἄνθρωπον. Und Ep. II. ad

Vorsitze des hl. Athanasius gehaltenen Synode von Alexandrien vom Jahre 362, die den Glauben an die wahre und vollkommene Menschheit in der Person des Herrn, nach der Seite des Leibes und der Seele, nicht nur einen angenommenen menschlichen Leib, als katholischen Glauben bezeugt, wie wir in dem von Athanasius im Namen dieser Synode verfassten Synodalschreiben lesen, Tomus ad Antiochenses, n. 7 (p. 744): „Sie kamen auch darin überein, dass der Heiland keinen unbeseelten noch gefühllosen oder nicht mit einem Geist verbundenen Leib hatte (ὅτι οὐ σῶμα ἄψυχον οὐδ' ἀναίσθητον οὐδ' ἀνόητον εἶχεν ὁ σωτήρ); es war ja auch nicht möglich, da der Herr unsertwegen Mensch wurde, dass sein Leib ohne Geist war (ἀνόητον); das Heil wurde ja nicht nur für den Leib, sondern auch für die

Serap. n. 7 (p. 688): „καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο“ ἴσον τῷ εἰπεῖν, ἄνθρωπος γέγονε. Uebrigens kann der urteilsfähige Leser gerade schon aus den angeblichen Belegen, die Baur S. 571 ff. für seine Behauptung aufführt, entnehmen, wie gänzlich aus der Luft gegriffen dieselbe ist; und dadurch, dass Andere sie nachgesprochen haben, wird sie auch nicht besser. Eine ausdrückliche Widerlegung derselben an dieser Stelle können wir uns schon deshalb sparen, weil diese nur nochmals wiederholen könnte, was ohnehin schon im ganzen gegenwärtigen Kapitel von der Christologie gesagt ist. Und gleichfalls würde es nur zu Wiederholungen führen, wollten wir hier noch ausdrücklich zeigen, was aus Allem doch klar genug sein muss, dass die ganze christliche Erlösungslehre, so wie sie Athanasius theologisch ausgeführt hat, gar keinen Sinn hätte und haltlos zusammenfiel, wenn sie sich auf eine solche Christologie stützen wollte, wie dies ja auch Athanasius später dem Apollinarismus gegenüber nachdrücklich genug betont hat (sich unten). Um aber Athanasius zu dieser Erkenntnis zu bringen, bedurfte es gewiss nicht erst des häretischen Widerspruchs. — Abgewiesen und widerlegt wird die Behauptung Baur's auch von Voigt, Lehre des Athanasius S. 126, und Atzberger, Logoslehre des heil. Athan. S. 191 ff. — Zum klarsten und bestimmtesten Ausdruck gebracht finden wir die Lehre des heil. Athanasius über diesen Punkt in der (freilich nicht näher datierbaren) Interpret. in Symbolum (p. 1278): . . . ἐνανθρωπήσαντα, τουτέστι γεννηθέντα τελείως ἐκ Μαρίας τῆς ἀειπαρθένου διὰ πνεύματος ἁγίου, σῶμα καὶ ψυχὴν καὶ νοῦν (dass dies nicht trichotomisch gemeint ist, sondern νοῦς untergeordnet, zeigt das Folgende) καὶ πάντα ὅσα ἐστὶν ἄνθρώποις χωρὶς ἁμαρτίας ἀληθινῶς καὶ οὐ δοκῇσι ἐσχηκότα.

Seele in ihm von dem Logos gewirkt; und als wahrhafter Sohn Gottes wurde er auch Menschensohn, und als eingeborener Sohn Gottes wurde Derselbe auch der Erstgeborene unter vielen Brüdern.“

Dass die hypostatische Vereinigung eintrat im Augenblick der Empfängnis, und zugleich, dass das Fleisch, das der Logos an sich nahm, ein wahrhafter menschlicher Leib war, ist ausgesprochen Contra Apollin. l. I, 4 (p. 924): „Die Vereinigung des Fleisches mit der Gottheit des Logos ist im Mutterschosse geschehen; denn daraus liess dasselbe (das Fleisch) der Logos für sich entspringen, da er aus den Himmeln herabkam, und es existierte nicht vor der Herabkunft des Logos, oder vor der Gottesmutter Maria.“¹⁾ Es widerspricht schon dem biblischen Berichte, den Leib Christi für ἄκτιστον zu halten. „Das aber, was mit dem Ungeschaffenen Gemeinschaft hatte oder vereinigt war, wird dem Ungeschaffenen als eigen zugeschrieben, aber es wird nicht selbst ungeschaffen genannt, damit nicht die Wohltat der Vereinigung vergessen und der Nutzen der Wohltat vereitelt werde und die noch in der Schwachheit sich befindende Menschheit in Hoffnungslosigkeit stürze, wenn sie eurer Meinung gemäss belehrt würde, dass sie in keiner Beziehung zu Gott stehe (μὴ ἔχειν πρὸς Θεὸν οἰκειότητα), und damit nicht auf diese Weise die Gnade verdunkelt werde. Denn wer wird, wenn er den Leib des Herrn ungeschaffen nennen hört, und wenn er doch weiss, dass er selbst geschaffen ist, sich nicht vorstellen, also seien die heil. Schriften trügerisch, und er habe mit Christus keine Gemeinschaft? Wenn aber der Ungeschaffene einen ungeschaffenen Leib an sich nahm, so ist die erste Menschenschöpfung (ἡ πρώτη πλάσις) vernichtet, verloren ist Adam, der zuerst gebildete (ὁ ἀρχέτυπος Ἀδάμ), dessen Abkömmlinge wir bis heute sind, nach der Geschlechtsfolge des Fleisches. Und wie hat uns dann Christus zu Teilnehmern

¹⁾ ἡ τῆς σαρκὸς ἔνωσις πρὸς τὴν τοῦ Λόγου θεότητα ἐκ μήτρας γέγονεν· ἐντεῦθεν γὰρ αὐτὴν ἀνεστήσατο ὁ Λόγος, ἐξ οὐρανῶν ἐπιδημήσας· οὐ προϋπάρξασαν τῆς τοῦ Λόγου ἐπιδημίας, ἢ τῆς θεοτόκου Μαρίας.

an sich gemacht (μετόχους ἑαυτοῦ κατεστήσατο)? Und wie könnte der Apostel sagen: „Denn der Heiligende und die Geheiligten sind aus Einem Alle (Hebr. 2,11)?“

Diese Ausführung ist gegen die apollinaristischen Irrtümer gerichtet, mit denen sich Athanasius in derselben Schrift schon zuvor auseinandersetzte, n. 2 (p. 923), wonach der Ursprung des Leibes Christi als eine Umwandlung des Logos gedacht wird, nämlich dass das Wesen des Logos selbst sich in das Fleisch verwandelt habe, oder die Heilsordnung des Leidens (οἰκονομία τοῦ πάθους) als blosser Schein; und wobei das Fleisch Christi entweder ungeschaffen und vom Himmel stammend (ἄκτιστον καὶ ἐπουράνιον), oder andernfalls (wenn es aus dem Wesen des Logos stammte), wesensgleich mit der Gottheit (ὁμοούσιον τῆς θεότητος) genannt wird. Ferner wird die apollinaristische Hauptirrlhre zurückgewiesen, deren Widerlegung wir oben schon aus dem Synodalschreiben der alexandrinischen Synode hörten, dass Christus nur einen menschlichen Leib angenommen habe ohne menschliche Seele, an deren Stelle eben der Logos im Leibe gewesen wäre.¹⁾

¹⁾ An folgender Stelle teilt uns Athanasius die Begründung mit, welche die Apollinaristen dieser ihrer Lehre gaben: εἰτά φασιν, ἀντι τοῦ ἔσθαι ἐν ἡμῖν ἀνθρώπου νοῦς ἐπουράνιος ἐν Χριστῷ. ὥς γὰρ ὁργανικῶς κέχρηται σχήματι τῷ περιέχοντι. οὐ γὰρ οἶόν τε ἦν τέλειον ἀνθρώπου αὐτὸν γενέσθαι. ὅπου γὰρ τέλειος ἀνθρώπος, ἐκεῖ καὶ ἁμαρτία, καὶ ὅτι δύο τέλεια ἐν γενέσθαι οὐ δύναται ἐπεὶ ἔσται καὶ ἐν Χριστῷ ἡ ἐν ἡμῖν μάχη τῆς ἁμαρτίας. καὶ ἔσται αὐτῷ χρεία τοῦ καθ' ἡμᾶς καθαρισμοῦ, εἰ τὸ φρονοῦν καὶ τὸ ἄγον ἐν ἡμῖν τὴν σάρκα Χριστὸς ἐν ἑαυτῷ ἐπιδέδεικται γενόμενος ἀνθρώπος· ἀλλὰ ἔλαβέ φασιν τὸ ἀνόητον, ἵν' αὐτὸς ἦ νοῦς ἐν αὐτῷ, καὶ ἄγευστος ἦ πάντῃ τῆς ἁμαρτίας, κατὰ γε τὸ θεῖκόν, καὶ τὸ ἀνόητον τῆς σαρκός. οὔτε γὰρ ἁμαρτοὶ ἂν ἡ σὰρξ τοῦ ἄγοντος τὴν σάρκα, τουτέστι τοῦ φρονοῦντος, μὴ προενθυμηθέντος τὴν προᾶξιν τῆς ἁμαρτίας καὶ ἐνεργήσαντος διὰ τοῦ σώματος εἰς ἐκπλήρωσιν τῆς ἁμαρτίας. ὅθεν σαρκὸς μὲν καινότητα Χριστὸς ἐπιδέδεικται καθ' ὁμοίωσιν τοῦ δὲ φρονοῦντος ἐν ἡμῖν τὴν καινότητα διὰ μιμήσεως καὶ ὁμοιώσεως καὶ ἀποχῆς τῆς ἁμαρτίας ἕκαστος ἐν ἑαυτῷ ἐκιδείκνυται καὶ οὕτως νοεῖται Χριστὸς χωρὶς ἁμαρτίας. — Der schroffe Gegensatz, in dem diese Sätze zu der Christologie und Erlösungslehre des heil. Athanasius stehen, leuchtet ohne Weiteres ein. Im Folgenden werden wir noch weiter sehen, wie Athanasius den katholischen Standpunkt begründet.

Begreiflicherweise kommt Athanasius gerade in den beiden Büchern Contra Apollin. auf das Geheimnis der Incarnation und überhaupt das Verhältniß des Logos zu der mit ihm vereinigten Menschennatur noch wiederholt zurück. l. I. 10 (p. 930): „Das Wort ist Fleisch geworden;“ es heisst nicht: das Fleisch ist Logos geworden, sondern: der Logos ist Fleisch geworden, weil es das Fleisch des Logos geworden ist, und nicht irgend eines Menschen (ὅτι τοῦ Λόγου γέγονεν ἡ σὰρξ καὶ οὐκ ἀνθρώπου τινός); d. h. Gott ist Mensch geworden, und es heisst: er ist Fleisch geworden, damit ihr nicht am Namen des Fleisches vorbeigehet.“ (d. h. um mit Nachdruck seine wahrhafte Menschwerdung zu bezeugen.) Lasst's euch also genügen an der „unvermischten natürlichen Vereinigung des Logos mit dem Fleische, das sein eigenes wurde.“ (Vgl. ob. S. 126.) n. 12: Um sich für uns als Opfer darbringen zu können, nahm er die wahrhafte menschliche Natur an und machte sie sich wahrhaft zu eigen. Aber dieses Fleisch, das sein eigenes wurde, „war nicht wesensgleich mit der Gottheit des Logos, als gleichewig; sondern, wie es von Natur sein eigen wurde und untrennbar von ihm gemäss der Vereinigung, ist es aus dem Samen David's und Abraham's und Adam's, aus dem auch wir geboren sind.“¹⁾ . . . „Der Logos ist Fleisch geworden; nicht damit der Logos nicht mehr Logos sei (d. h. so dass der Logos selbst sich in das Fleisch verwandelte),²⁾ sondern damit der Logos im Fleische sei, ist er Fleisch geworden; damit einerseits der Logos immer Logos sei, und andererseits der Logos das Fleisch habe, in dem er das Leiden und den Tod auf sich nahm in der menschlichen Gestalt, bis zum Grab und Hades, und in welchem er auch die Auferstehung von den Toten bewirkt hat, indem der Gott Logos Fleisch und Blut und menschliche Seele an sich aufwies (σαρκὸς καὶ αἵματος καὶ ψυχῆς τὴν ἐπίδειξιν

¹⁾ ἰδία κατὰ φύσιν γενομένη καὶ ἀδιαίρετος κατὰ ἔνωσιν, ἐκ σπέρματος Δαβὶδ καὶ τοῦ Ἀβραάμ καὶ τοῦ Ἀδάμ, ἐξ οὗ καὶ ἡμεῖς γεγεννημέθα.

²⁾ Vgl. Or. I. c. Ar. n. 36 (p. 440): Der Logos zeigte auch in der Incarnation τὴν ταυτότητα καὶ τὸ ἀτρεπτον ἑαυτοῦ τοῖς νομίζουσι διὰ τὴν σάρκα ἡλλοιωθῆαι αὐτόν, καὶ ἕτερόν τι γεγενῆσθαι.

ποιησάμενος ὁ Θεὸς Λόγος), durch das eigene und untrennbare Fleisch, wie geschrieben steht, aus dem Samen David's.“¹⁾ n. 15 wendet sich gegen die apollinaristische Irrlehre, Christus habe nur einen menschlichen Leib angenommen, „statt des innern Menschen in uns sei aber der himmlische Geist (νοῦς ἐπουράνιος) in Christus gewesen. Wie könnte dann aber geschrieben stehen, dass er betrübt und beängstigt war, und dass er betete, und: ‚Jesus wurde betrübt im Geiste‘ (Joh. 11,33)? Das ist weder die Sache des nicht mit einem Geist verbundenen Fleisches (σὰρξ ἀνόητος), noch der unwandelbaren Gottheit, sondern der mit Verstand begabten Seele (ψυχῆς νόησιν ἐχούσης), die sich betrübt und verwirrt und ängstigt, und in der geistigen Auffassung das Leiden wahrnimmt.“ n. 16: Vollkommene und wahre Menschheit des Herrn nach Leib und Seele war nötig zu unserer wahren Erlösung. „Denn wie er durch das Blut seines Fleisches uns losgekauft hat, so weist er auch durch die geistige Kraft seiner Seele (τῇ νοήσει τῆς ψυχῆς αὐτοῦ) den für uns errungenen Sieg auf, indem er spricht: ‚Ich habe die Welt überwunden‘ (Joh. 16,33), und (wie es) anderswo (heisst): ‚Der uns den Sieg gibt‘ (1 Kor. 15,57). Aber wie sein Blut für kein gemeines Blut gehalten wird von den Frommen, wie von den Ungläubigen, sondern für das heilwirkende (σωτήριον), so auch die Geisteskraft (νόησις) nicht als von menschlicher Schwachheit umgeben, sondern Gottes Natur an sich zeigend. Und so kann Christus vollkommener Gott und vollkommener Mensch heissen; nicht als ob die göttliche Vollkommenheit in menschliche Vollkommenheit umgewandelt worden wäre, was (zu glauben) gottlos ist; noch so, als ob zwei Vollkommenheiten in getrenntem Nebeneinanderbestehen (κατὰ διαίρεσιν)

¹⁾ Vgl. auch c. Apollin. l. I,7 (p. 928): οὐ τραπεὶς εἰς ἀνθρώπου μορφῇν, οὐδὲ παριδὼν τὴν τοῦ ἀνθρώπου ὑπαρξιν, σχιῶδη τὴν δεῖξιν ἐποιεῖτο· ἀλλ' ὁ ὧν φύσει θεὸς γεννᾶται ἄνθρωπος, ἵν' εἰς ἣ τὰ ἐκάτερα, τέλειος κατὰ πάντα, φυσικὴν καὶ ἀληθεσιτάτην τὴν γέννησιν ἐπιδειξάμενος. Ferner De decr. Nic. syn. n. 14 (p. 220): ὁ κύριος γενόμενος δι' ἡμᾶς ἄνθρωπος καὶ σῶμα φορέσας, οὐδὲν ἦττον ἦν θεός· οὐ γὰρ ἡλλαττοῦτο τῇ περιβολῇ τοῦ σώματος, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον ἐθεοποιεῖτο τοῦτο, καὶ ἀθάνατον ἀπετέλει.

bekannt würden, was frommem Glauben fremd ist; noch nach einem Fortschritt in der Tugend und Hinzunahme der Gerechtigkeit (κατὰ προκοπὴν ἀρετῆς καὶ πρόσληψιν δικαιοσύνης); das sei ferne; sondern in stets dauernder Subsistenz (κατ' ὑπαρξιν ἀνελλιπῇ); so dass Einer Beides ist (in einer Person Beides in Einheit verbunden), vollkommen nach jeder Seite, Gott und Mensch in einer Person.“ (ἵνα εἷς ᾗ τὰ ἐκάτερα, τέλειος κατὰ πάντα, θεὸς καὶ ἄνθρωπος ὁ αὐτός.) Dass dies so sei, war für das Erlösungswerk notwendig, das eine ganze Erlösung des Menschen nach Leib und Seele bewirken sollte. (Die nun folgende Ausführung darüber sieh oben S. 120.) — Und wieder I. II. 3 (p. 941): „Klar und offenbar ist es, dass nicht ohne menschliches Fleisch der Logos Christus geworden ist, indem er etwa sich selbst zerteilt hätte zur Erscheinung des Fleisches oder zur Aehnlichkeit der Seele; sondern indem er blieb was er war, nahm er die Knechtsgestalt an sich, der die reale Existenz nicht mangelte, die sich darlegte und offenbarte durch das Leiden und die Auferstehung und die ganze Heilsökonomie.“¹⁾ Und n. 5 (p. 943): „Der vor aller Zeit existierte, der Gott Logos, erschien aus Nazaret als Mensch, geboren aus Maria der Jungfrau und dem heil. Geiste, in Bethlehem in Judäa, aus dem Samen David's und Abraham's und Adam's, wie geschrieben steht; und er nahm Alles aus der Jungfrau, was im Anfang Gott zum Bestande des Menschen gebildet und geschaffen hat, ohne die Sünde.“²⁾

In der Expos. in Ps. 98,5 (p. 1176) ist das Unverändertbleiben des göttlichen Wesens des Logos in der Mensch-

¹⁾ ἔλαβε τὴν τοῦ δούλου μορφὴν, οὐ λειπομένην ὑπόρξεως τῆς ἐν ἐπιδείξει φανερουμένης διὰ τε πάθους καὶ ἀναστάσεως καὶ πάσης τῆς οἰκονομίας.

²⁾ Vgl. die Stelle aus der Interpret. in Symbolum, oben S. 131 Note. — Besonders wieder mit der uns aus dem Bisherigen schon bekannten Irrlehre von der Homousie des Fleisches mit dem Logos, oder der Verwandlung des Wesens des Logos in das Fleisch, hat es die Epist. ad Epictetum zu tun, daneben auch mit andern christologischen Irrtümern, von deren Vorkommen in Korinth dem hl. Athanasius der Empfänger dieses Briefes berichtet hatte.

werdung in den kurzen Ausdruck gebracht: ὁ ὑψηλὸς αὖς
θεὸς καὶ ὑπὸ πόδας ἔχων πᾶσαν τὴν κτίσιν γέγονεν ἀτρέπτως
ἄνθρωπος.

Wenn der Logos auch in der freiwilligen Erniedrigung zur Menschwerdung nicht aufhörte, Gott zu sein, so kamen ihm auch in der Zeit seines Wandels auf Erden die göttlichen Prädikate und göttliche Macht zu, hörte auch in dieser Zeit neben seiner wesenhaften Offenbarung in der Person Jesu Christi seine Alles regierende göttliche Wirksamkeit nicht auf, die göttliche Allgegenwart, sowie zugleich die ausserweltliche unwandelbare Existenz und ewige Wesensgemeinschaft mit dem Vater, was aber Alles sein wahrhaftes Inwohnen, seine wahrhafte hypostatische Vereinigung mit der menschlichen Natur zu einer Person in Christus nicht beeinträchtigt. Diesen Punkt hatte Athanasius schon in der Schrift *De incarn.* n. 17f. (p. 61f.) der Erörterung unterzogen¹⁾: „Er war nicht eingeschlossen im Leibe, oder so im Leibe, dass er anderswo nicht gewesen wäre. Und nicht bewegte er jenen, während dagegen das All von seiner Wirksamkeit und Vorsehung entblösst gewesen wäre; sondern, was das Wunderbarste ist, als Logos wurde er von nichts umschlossen, vielmehr umschloss Er Alles; und wie er, da er in der ganzen Schöpfung ist, seinem Wesen nach ausserhalb des Alls ist, in Allem aber durch seine Kräfte, indem er Alles regiert, und auf Alles in Allem seine Vorsehung ausbreitet, und jedes Einzelne und Alles zumal belebt, indem er Alles umschliesst, und er nicht umschlossen wird, sondern allein in seinem Vater ganz ist immerdar (ἐν μόνῳ τῷ ἑαυτοῦ πατρὶ ὅλος ὢν κατὰ πάντα): so hat er, da er im menschlichen Leibe war und selbst ihn belebte,) auch das All belebt. Und er war zugleich in Allem, und ausserhalb

¹⁾ Es ist nicht zu verkennen, dass der Neuplatonismus, unter dessen teilweisem Einflusse diese Schrift noch steht, auch in diesem Punkte gerade nicht zur Klarheit und dogmatischen Bestimmtheit der Ausführung beiträgt.

²⁾ ἐν τῷ ἀνθρωπίνῳ σώματι ὢν καὶ αὐτὸς αὐτὸ ζωοποιῶν. Das ist allerdings im Ausdruck unklar gefasst, berechtigt aber nicht, bei der ganzen Art, wie auch in dieser Schrift schon die Erlösungslehre ausgebildet ist, dabei an den apollinaristischen Irrtum zu denken.

Allem. Und während er sich vom Leibe aus durch seine Taten offenbarte, war er auch von Seiten der auf Alles sich erstreckenden Wirksamkeit nicht verborgen. Sache der Menschenseele nun ist es, auch was ausserhalb des eigenen Leibes ist, in den Gedanken zu betrachten, aber nicht auch ausserhalb des eigenen Leibes zu wirken, oder das, was von diesem fern ist, durch seine Gegenwart zu bewegen. . . . Nicht so war der Logos Gottes in dem Menschen; denn er war nicht an den Leib gefesselt, sondern vielmehr er beherrschte diesen, so dass er zugleich in diesem war, und in Allem, und zugleich ausserhalb Allem, und im Vater allein ruhte. Und das Wunderbare war dieses, dass er zugleich als Mensch auf Erden wandelte, und als Logos Alles belebte, und als Sohn bei dem Vater war. Daher litt auch er selbst nicht, da die Jungfrau gebar, noch ward er befleckt durch sein Wohnen im Leibe; sondern vielmehr heiligte er auch den Leib.“ . . . n. 18. „Wenn also die von ihm berichtenden hl. Schriftsteller (οἱ περὶ τούτου θεολόγοι) sagen, dass er ass und trank und geboren wurde, so erkenne, dass der Leib, als Leib, geboren und mit angemessener Nahrung genährt wurde, er selbst aber, der mit dem Leibe vereinigte Gott Logos, der Alles regiert, sich auch durch das, was er im Leibe wirkte, nicht als einen Menschen, sondern als den Gott Logos offenbarte. Dies wird aber von ihm gesagt, da auch der Leib, der ass und geboren wurde und litt, nicht der eines Andern, sondern der des Herrn war; und weil, da er Mensch wurde, es sich ziemte, dass auch das als von einem Menschen gesagt werde, damit es sich zeige, dass er in Wahrheit und nicht nur zum Schein einen Leib habe. Aber wie er aus diesem erkannt wurde als im Leibe gegenwärtig, so tat er sich aus den Werken, die er durch den Leib wirkte, kund als den Sohn Gottes.“¹⁾

Oefter finden sich in den direkt der Widerlegung der Arianer gewidmeten Schriften längere exegetische Ausein-

¹⁾ Vgl auch den zuerst von Montfaucon in seiner *Collectio nova*, T. II. veröffentlichten *Sermo maior de fide*, n. 7 (p. 7), eine Stelle, die teilweise wörtlich aus n. 17 *De incarn.* entnommen ist.

andersetzungen über die Stellen, auf die sich die Arianer zur Begründung ihrer Irrlehre zu berufen pflegten. Es sind das vor Allem die Stellen: Prov. 8,22: κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ. (Besprochen De decr. Nic. syn. n. 14. Or. I. c. Ar. n. 53. Or. II. c. Ar. n. 45ss. Epist. encycl. ad episc. Aeg. et Lib. n. 17.) Matth. 11,22: πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου. (Besonderer Traktat darüber, T. I. p. 103ff.) Marc. 13,22: περὶ δὲ τῆς ἡμέρας καὶ τῆς ὥρας οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ οἱ ἄγγελοι, οὐδὲ ὁ υἱός.¹⁾ (Or. III. c. Ar. n. 42—49.) Joh. 15,1. (De sent. Dion. n. 10.) Act. 2,36: ὅτι κύριον καὶ Χριστὸν ἐποίησε τοῦτον τὸν Ἰησοῦν, ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε. (Or. II. c. Ar. n. 12ss. Or. I. c. Ar. n. 53.) Phil. 2,9f.: διὸ καὶ ὁ Θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσε καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ ὄνομα, τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, κτλ. (Or. I. c. Ar. n. 37—45.) Hebr. 1,4: τοσοῦτῳ κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων, ὅσω διαφορώτερον παρ' αὐτοὺς κεκληρονόμηκεν ὄνομα. (Or. I. c. Ar. n. 53.) Hebr. 3,2: πιστὸν ὄντα τῷ ποιήσαντι αὐτόν. (Or. II. c. Ar. n. 3ss.) Athanasius zeigt die Nichtigkeit der arianischen Sophistik, da diese Stellen, wie er ausführt, überhaupt die göttliche Präexistenz des Logos nicht berühren, sondern auf seine zeitliche Erscheinung als Χριστός, auf die Heilsökonomie seiner Menschwerdung (ἀνθρωπίνη οἰκονομία, κατὰ σάρκα οἰκονομία, ἡ εἰς ἡμᾶς οἰκονομία, ἐνσώματος oder ἐνσαρκος παρουσία τοῦ σωτῆρος) Bezug haben. Da wir aber die dogmatischen Auseinander-

¹⁾ Auch dieses Nichtwissen kann keinen Anstoss erregen, sondern es kam dem Heiland während seines Wandels auf Erden seiner menschlichen Natur nach zu, wie das Hungern, Dürsten, Leiden, unbeschadet der göttlichen Allwissenheit des Logos (L. c. n. 46: ὥσπερ, ἄνθρωπος γενόμενος, μετὰ ἀνθρώπων πεινᾷ καὶ διψᾷ καὶ πάσχει, οὕτως μετὰ μὲν τῶν ἀνθρώπων ὥς ἄνθρωπος οὐκ οἶδε· θεϊκῶς δὲ ἐν τῷ πατρὶ ὢν Λόγος, καὶ σοφία, οἶδε, καὶ οὐδὲν ἐστίν, ὃ ἀγνοεῖ.) n. 43: ὥς μὲν Λόγος, γινώσκει, ὥς δὲ ἄνθρωπος, ἀγνοεῖ. ἀνθρώπου γὰρ ἴδιον τὸ ἀγνοεῖν, καὶ μάλιστα ταῦτα. ἀλλὰ καὶ τοῦτο τῆς φιλανθρωπίας ἴδιον τοῦ σωτῆρος. ἐπειδὴ γὰρ γέγονεν ἄνθρωπος, οὐκ ἐπαισχύνεται διὰ τὴν σάρκα τὴν ἀγνοοῦσαν εἰπεῖν, οὐκ οἶδα· ἵνα δείξῃ, ὅτι εἰδὼς ὥς Θεός, ἀγνοεῖ σαρκικῶς. — Und darum wollte er auch, was er selbst als Mensch nicht wusste, auch nicht vermöge seiner göttlichen Allwissenheit den Jüngern sagen, da dies zu wissen dem Menschen nicht zukommt.

setzungen gegen den Arianismus in der Logoslehre vernommen haben und die eben erwähnten Ausführungen mehr exegetisches Interesse haben, so genügt es hier, auf die Stellen verwiesen zu haben.¹⁾

Was die menschliche Natur in Christus betrifft, so war es, wie wir im Bisherigen schon zur Genüge gehört haben, also eine vollkommene wahre Menschheit, und darum vor der Vollendung des Erlösungswerkes den menschlichen Leiden nicht enthoben, da ja der Herr zu diesem Zweck Mensch wurde, um dieselben für uns zu tragen. Sein Leib war dem Hunger und Durst unterworfen, und leidensfähig (vgl. z. B. *Apologia de fuga sua*, n. 12, und sonst), und seine menschliche Seele menschlicher Gemütsbewegungen fähig, aber in vollkommener Sündlosigkeit.

Weil die mit dem Logos hypostatisch vereinigte Menschennatur eine wahre und nicht nur zum Schein angenommene war, so ist auch von einer menschlichen Entwicklung der Person Jesu die Rede, und ist festzuhalten, dass die Offenbarung seiner Gottheit durch die Menschheit dem jeweiligen menschlichen Lebensalter entsprach, wie die *Or. III. c. Ar. n. 51 u. 52* (p. 599ss.) ausführt, im Anschlusse an *Luc. 2,52*: „Und Jesus nahm zu an Weisheit und Alter und Wohlgefallen vor Gott und den Menschen.“ Seiner göttlichen Wesenheit nach kann bei ihm natürlich von einem *προκόπτειν* keine Rede sein; „sondern es ist menschlicher Weise (*ἀνθρωπίνως*) gesagt. . . . Das Zunehmen ist also das des Leibes (*τοῦ σώματος*, wieder in der weiteren Bedeutung für die menschliche Natur, wie hier ganz klar ist); denn da dieser zunahm, nahm in ihm auch die Offenbarung der Gottheit zu für die, welche ihn sahen. Und je mehr die Gottheit sich enthüllte, um so mehr wuchs auch das Wohlgefallen als an einem Menschen bei allen Menschen. Als Kindlein wurde er getragen; als Knabe

¹⁾ Eingehender referieren über diese Stellen: Möhler, Athanasius, 2. Aufl. S. 248ff. Hesler, Athan. als Verteidiger der Homousie, Zeitschrift f. d. hist. Theol. 1856, S. 313ff. Voigt, Lehre d. Athanasius S. 209ff. Atzberger, Logoslehre S. 49ff. Schwane, Dogmengesch. d. patrist. Zeit S. 142ff.

aber blieb er in dem Tempel und fragte die Priester über das Gesetz. Wie aber nach und nach der Leib wuchs und der Logos sich in ihm offenbarte, da wird sodann von Petrus zuerst, und dann auch von Allen bekannt, dass dieser wahrhaft der Sohn Gottes ist.“ Aber allerdings war auch seine menschliche Entwicklung eine zwar rein menschlich geschehende, aber doch im Logos, wie die noch angefügte Bemerkung besagt: „Jesus nahm zu an Weisheit und Wohlgefallen; wenn man es aber glaubwürdig mit der Wahrheit sagen soll, so nahm er zu in sich selbst (αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ προέκοπτε); ,die Weisheit hat sich ein Haus erbaut‘ (Sprichw. 9,1), und sie machte, dass in ihr selbst das Haus zunahm (καὶ ἐν ἑαυτῇ τὸν οἶκον προκόπτειν ἐποίει).“¹⁾

Wenn Christus zwei vollkommene Naturen in sich hat, so hat er auch zwei Willen, den göttlichen und den menschlichen. De incarn. et c. Ar. n. 21 (p. 887) wird dies aus Matth. 26, 39 und 41 (οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω, ἀλλ’ ὡς σύ, — und: τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής)²⁾ abgeleitet: „Zwei Willen werden hier angezeigt: der menschliche, welcher der des Fleisches ist, und der göttliche, welcher der Gottes ist. Denn der menschliche bittet wegen der Schwäche des Fleisches um Abwendung des Leidens; sein göttlicher Wille aber ist willig.“³⁾ — Das Vorhandensein eines menschlichen Willens in Christus, der aber in nichts sich in Widerspruch mit dem göttlichen setzte, sondern sich eben zu betätigen hatte in der vollkommenen und freiwilligen Unterordnung unter den Willen des Vaters, ist auch gelehrt in dem schon einmal citierten, in den Akten des 6. ökumenischen Konzils überlieferten Fragment. (T. I. p. 1285, Mansi XI, p. 601. S. oben S. 121f.)⁴⁾

¹⁾ Vgl. dazu Möhler, Athanasius, 2. Aufl. S. 262 f.

²⁾ Die merkwürdige Auffassung der zweiten Stelle, wonach sie auf Christus statt auf die Jünger bezogen wird, findet sich mehrmals bei Athanasius.

³⁾ δύο θελήματα ἐνταῦθα δείκνυσιν τὸ μὲν ἀνθρώπινον, ὅπερ ἐστὶ τῆς σαρκός· τὸ δὲ θεϊκόν, ὅπερ θεοῦ. τὸ γὰρ ἀνθρώπινον διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς παραιτεῖται τὸ πάθος· τὸ δὲ θεϊκὸν αὐτοῦ πρόθυμον.

⁴⁾ Dem könnte die Stelle c. Apollin. I. II. 10 (p. 917) zu widersprechen scheinen: ἐγεννήθη ἐκ γυναικός, ἐκ τῆς πρώτης πλάσεως τὴν

Wie durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes die Macht der Sünde und des Todes gebrochen wurde, so hatte sein reines und sündloses menschliches Leben zugleich auch

ἀνθρώπου μορφὴν ἐν ἑαυτῷ ἀναστησάμενος, ἐν ἐπιδείξει σαρκὸς δίχα σαρκικῶν θελημάτων καὶ λογισμῶν ἀνθρωπίνων, ἐν εἰκόνι καινότητος. ἡ γὰρ θέλησις θεότητος μόνης· ἐπειδὴ καὶ φύσις ὅλη τοῦ Λόγου ἐν ἐπιδείξει μορφῆς τῆς ἀνθρωπίνης καὶ σαρκὸς τῆς ὁρωμένης τοῦ δευτέρου Ἀδάμ, οὐκ ἐν διαίρεσει προσώπων, ἀλλ' ἐν ὑπάρξει θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος. Darum Joh. 11, 30. οὐχ εὔρεν ἐν αὐτῷ (ὁ διάβολος), ὃν αὐτὸς εἰργάσατο ἐν τῷ πρώτῳ Ἀδάμ. Doch liegt in: ἡ θέλησις θεότητος μόνης, auch nichts Anderes, als eben die vollkommene Uebereinstimmung des menschlichen Willens mit dem göttlichen, dessen vollkommene Unterordnung, wegen des Nichtvorhandenseins der sündhaften Begierden, der σαρκικὰ θελήματα. Schultz, Die Lehre v. d. Gottheit Christi, S. 91, hält sich mit Ignorieren der andern Stellen einseitig an diese Stelle c. Apollin. II, 10 und behauptet geradezu: „es soll ja nur ein Wille, der göttliche, angenommen werden.“ Auch Dorner, dessen Darstellung sonst objektiv ist, behauptet, Entwicklungsgeschichte d. Lehre v. d. Person Christi S. 973, es sei nirgends bei Athanasius von einer menschlichen Willensfreiheit Christi die Rede. Vgl. S. 1071f. Und doch hatte (abgesehen von den Ausgaben) auch schon Klee in seiner Dogmengeschichte II. 45 auf die Stelle De incarn. et c. Ar. n. 21 hingewiesen. Wenn die genannten protestantischen Theologen von ihrem Standpunkt aus behaupten wollen, ein wirklicher menschlicher Wille passe auch consequenter Weise nicht in die athanasianische Christologie, eine Behauptung, die ihre Spitze nicht sowohl gegen Athanasius allein, als überhaupt gegen den positiven Kirchenglauben von der Gottheit Christi richtet, so genügt es, vom kirchlichen katholischen Standpunkt, dagegen auf Klee a. a. O. hinzuweisen: „Weil in der hypostatischen Einigung die Zweiheit der Naturen nicht aufgehoben, so musste, wie es denn auch die Schrift klar anzeigt (Luc. 22, 42. Joh. 5, 30. etc.), die Wirklichkeit eines menschlichen Willens in aller Weise behauptet werden, (dazu wird neben andern Zeugnissen eben die Stelle des Athanasius citiert), ebenso konnte überhaupt die Wirklichkeit menschlicher Tätigkeit nicht in Abrede gestellt werden. Bei dieser Zweiheit des Willens (voluntas) bestand die Uebereinstimmung des Wollens (volitio), und bei der doppelten Tätigkeit (operatio) die Einheit der Tat (opus).“ (Vgl. auch Voigt, Lehre d. Athan. S. 128f., der hier, gegen Dorner, das Richtige gesehen hat; und Atzberger, Logoslehre S. 178.) — Uebrigens hat schon die 6. ökumenische Synode den mit der, aus dem Zusammenhang gerissenen, Stelle c. Apoll. II. 10 getriebenen Unfug zurückgewiesen; vgl. Hefele, Konziliengeschichte Bd. III. S. 246.

die allerdings daneben nur untergeordnete Bedeutung, von nun an den Menschen als das Vorbild zu dienen, dem sie, wenn sie es nicht erreichen können, doch nachstreben sollen. Ad Marcellinum epist. n. 13 (p. 989): „Da er uns die himmlische und ihm wohlgefällige Lebensweise zeigen wollte, bildete er sie in sich selbst vor, damit sich niemand mehr leichthin von dem Feinde täuschen lasse, wenn man als Unterpfand der Sicherheit den von ihm für uns über den Teufel errungenen Sieg hätte; damit ein Jeder ihn reden höre, und wie im Bilde sie schauend, von ihm Vorbilder des Handelns nehme, wenn er sein Wort hört: ‚lernet von mir, denn ich bin sanftmütig und demütig von Herzen.‘ (Matth. 11,29.) Eine vollkommenere Belehrung zur Tugend kann aber niemand finden, als die der Herr in sich vorgebildet hat. Denn sei es Langmut, oder Menschenfreundlichkeit, oder Güte, oder Starkmut, oder Erbarmen, oder Gerechtigkeit, Alles das wird man in ihm finden, so dass nichts zur Tugend dem fehlt, der das menschliche Leben des Herrn betrachtet. In dieser Erkenntnis sagte Paulus: ‚werdet meine Nachahmer, wie auch ich der Christi bin.‘ (1 Kor. 4,16.)“ Christus war nicht wie die Gesetzgeber der Heiden, an deren Vorschriften man sich nur zu halten hatte, sondern er gab in seiner eigenen Person das vollkommenste Vorbild.

Die Wunder Christi, die er während seines Wandels auf Erden wirkte, sind ein Erweis seiner Gottheit und Gotteskraft, eine tatsächliche Offenbarung der ihm wesentlich inwohnenden Gottheit. De incarn. n. 18 (p. 62 s.): ¹⁾ „Aus den Werken, die er durch den Leib wirkte, tat er sich als den Sohn Gottes kund,“ wie er sich Joh. 10,37 selbst auf dieselben beruft. „Denn wie er, der Unsichtbare, aus den Werken der Schöpfung erkannt wird; so kann er, da er Mensch geworden ist und im Leibe nicht (nach seiner göttlichen Wesenheit) gesehen wird, aus seinen Werken erkannt werden, dass nicht ein Mensch, sondern die Kraft und der Logos Gottes es ist, der dieses wirkt. Denn dass

¹⁾ Vgl. Möhler, Athanasius, I. S. 164 f. 2. Aufl. S. 148 f.

er den Dämonen gebot, und jene ausgetrieben wurden, ist kein menschliches, sondern ein göttliches Werk.“ Ferner seine Macht über alle Krankheiten und Gebrechen der Menschen, „woraus jeder seine Gottheit sehen konnte.“ „Denn wer hätte, wenn er sah, wie er das Fehlende verlieh, was dem betreffenden Menschen von Geburt an mangelte (οἷς ἡ γένεσις ἐνέλειψε), und die Augen des von Geburt Blinden öffnete, nicht erkennen sollen, dass der Ursprung (γένεσις) des Menschen ihm unterworfen sei, und dass er dessen Schöpfer und Urheber sei? Denn der, welcher verlieh, was dem Menschen von Geburt an mangelte, ist offenbar der Herr auch über die Geburt der Menschen.“ Dies hat er auch vor Allem dadurch gezeigt, dass er sich selbst aus der Jungfrau seinen Leib bildete. (ἐκ παρθένου πλάττει ἑαυτῷ τὸ σῶμα.) Durch Verwandlung des Wassers in Wein zeigte er sich als den Herrn und Schöpfer des Wassers. „Darum beschritt er auch als Herr das Meer, und wandelte darauf wie auf der Erde, indem er dadurch seine Herrschaft über Alles denen die es sahen kund tat.“ Das Wunder der Brotvermehrung zeigte, dass er der Herr der Vorsehung über Alles ist. (οὐδὲν ἕτερον ἢ αὐτὸν εἶναι τὸ καὶ τῆς ὅλων προνοίας κύριον ἐγνώριζεν.) n. 19. Da die Menschen Gott aus seiner Offenbarung in der Schöpfung nicht erkannten, so sollten sie den Logos durch seine Werke im Fleische, und durch ihn den Vater erkennen. . . . Und so bekannte in den wunderbaren Erscheinungen, die den Tod des Herrn begleiteten, die ganze Schöpfung, dass er der Sohn Gottes sei. „Dies zeigte, dass der Christus am Kreuze Gott sei; und dass die ganze Schöpfung seine Sklavin sei, die durch ihre Furcht die Gegenwart des Herrn bezeugte. So tat sich der Gott Logos durch die Werke den Menschen kund.“¹⁾ Vgl. auch schon n. 16. n. 54 u. 55 derselben Schrift (p. 94ff., vgl. Möhler, Athanasius, I. S. 177f., 2. A. S. 160f.) führt sodann den Erweis der Gottheit Christi nicht mehr sowohl aus den einzelnen Wundern,

¹⁾ Vgl. auch De decr. Nic. syn. n. 1 (p. 209), und das Fragment des 29. Festbriefs, bei Larsow S. 155.

als aus dem Erfolg seines Werkes im Ganzen: „Da das Menschliche aufhörte, und das Wort Christi blieb, so ist es bei Allen offenkundig, dass das, was aufhörte, vergänglich war, dass aber der Bleibende Gott ist und Gottes Sohn, der wahrhafte eingeborene Logos.“

5) Von Christi Amt und Werk.

Die feierliche Einführung und Bestätigung Christi im Messiasamte geschah bei der Taufe im Jordan. Die dabei stattfindende Herabkunft des heil. Geistes war das äussere Zeichen seiner Salbung zum Χριστός, wenn sie auch seiner eigenen Wesenheit und göttlichen Würde nichts hinzufügte. Das führt die Or. I. c. Ar. n. 46ff. (p. 450ff.) im Anschluss an Ps. 44, 7 u. 8 aus: „Dein Thron, o Gott, besteht in Ewigkeit; ein Scepter der Geradheit ist das Scepter deiner Herrschaft; du liebtest die Gerechtigkeit und hasstest die Ungerechtigkeit; darum hat dich gesalbt Gott dein Gott mit Oel der Wonne vor deinen Genossen.“ Christus wurde nicht gesalbt, um erst Gott und König zu werden, wie die Könige Israels erst durch die Salbung Könige wurden; sondern er wird ja auch an dieser Stelle von vornherein Gott genannt, dessen Reich ein ewiges ist. Doch sieht Athanasius in der Herabkunft des heil. Geistes bei der Taufe Jesu auch nicht bloss die für Jesus selbst und den Täufer Johannes bestimmte feierliche Bestätigung im Messiasamte, sondern etwas, das an ihm seiner Menschheit nach geschah, aber nicht für seine Person, sondern sofern er als Messias der Repräsentant der ganzen Menschheit ist. n. 47: „Die Herabkunft des heil. Geistes auf ihn im Jordan geschah für uns, weil er unsern Leib trug. Und sie geschah nicht, um dem Logos damit etwas zu geben (ἐπὶ βελτιώσει τοῦ Λόγου), sondern wiederum für unsere Heiligung, damit wir an seiner Salbung Anteil bekämen, und von uns gesagt werde: ‚Wisset ihr nicht, dass ihr Gottes Tempel seid, und der Geist Gottes in euch wohnt?‘ (1 Kor. 3,16.) Denn da der Herr, als Mensch, im Jordan sich wusch, waren wir es, die in ihm und von ihm gewaschen wurden. Und da er den Geist empfing, waren wir es, die durch ihn für

dessen Aufnahme empfänglich gemacht wurden (οἱ παρ' αὐτοῦ γενόμενοι τούτου δεκτικοί). Darum ist nicht wie Aaron oder David oder die Andern alle, so auch er mit Oel gesalbt worden, sondern in anderer Weise, vor allen seinen Genossen, mit Oel der Wonne, das er selbst als den hl. Geist erklärt, indem er durch den Propheten spricht: „Der Geist des Herrn ist über mir, weil er mich gesalbt hat.“ (Jes. 61,1.) Wie auch der Apostel gesagt hat: „wie ihn Gott gesalbt hat mit heiligem Geiste.“ (Apg. 10,38.) Wann ist nun auch das von ihm gesagt, als da er im Fleische sich taufen liess im Jordan, und auf ihn der Geist herabkam?“ Er selbst, der der Spender des heil. Geistes für seine Jünger ist (Joh. 16,14. 7. 20,22), liess sich hier seiner Menschheit nach unsertwegen und für uns heiligen. „Also nicht der Logos ist es, sofern er der Logos und die Weisheit ist, der von dem durch ihn verliehenen Geiste gesalbt wird, sondern das von ihm angenommene Fleisch ist es, das in ihm und von ihm gesalbt wird,“ damit in ihm als Stellvertreter alle Menschen geheiligt werden. n. 49 setzt die Bedeutung des causalen διὰ τούτο in der Psalmstelle auseinander: „Weil du Gott bist und König, darum wurdest du auch gesalbt, weil es keinem Andern zukam, den Menschen mit dem heil. Geiste zu vereinigen, als dir, dem Ebenbilde des Vaters, nach dem wir auch von Anfang geschaffen sind, denn dein ist auch der Geist.“ Die Erlösung der Menschheit konnte nur Gott selbst vollbringen; und wenn der in der Person Jesu Christi Menschgewordene nicht Gott wäre, so konnte er auch nicht der Χριστός sein. „Da er aber Gott ist, als der Sohn Gottes, und der ewige König ist, als Abglanz und Abbild des Vaters, darum ist auch er der erwartete Christus, den der Vater den Menschen verheisst, es offenbarend seinen heiligen Propheten; damit, wie wir durch ihn geworden sind, so auch in ihm die Befreiung Aller von den Sünden geschehe, und Alles von ihm beherrscht werde. Und das ist die Ursache der über ihn ergangenen Salbung und der Erscheinung des Logos im Fleische.“ Dieses Beides, seine ewige Gottheit und seine irdische Erscheinung als Messias ist ausgedrückt in der Stelle Ps. 44,7 und 8.

Was die drei Aemter des Messias betrifft, von denen man im Anschluss an die Prophetenworte in der christlichen Dogmatik zu sprechen pflegt, so hat Athanasius nie eigens im Zusammenhang davon gehandelt, kommt aber wohl auf die einzelnen Aemter gelegentlich zu sprechen. — Vom Königs- und Lehreramte war teils im Bisherigen schon die Rede, teils wird noch weiterhin davon die Rede sein;¹⁾ hier im Zusammenhang der Lehre von der Erlösung haben wir es im Besondern mit dem Amte des ewigen Hohenpriesters zu tun und seinem dargebrachten Opfer von ewiger Geltung, wie in der Or. II. c. Ar. n. 7 und 9 (p. 475ss.) davon gehandelt ist. Aaron als Hoherpriester ist ein Typus Christi. Die Abzeichen der hohenpriesterlichen Würde Aaron's sind die Gewänder, in denen er die Opfer für das Volk vor dem Angesichte Gottes darbrachte. So nahm, da die Zeit für das Erlösungswerk gekommen war, der Logos, „wie Aaron das weisse Gewand²⁾ nahm, so er das von der Erde stammende Fleisch, indem er Maria wie ein unbearbeitetes Feld als Mutter des Leibes hatte (Μαρίαν ἀντὶ τῆς ἀνεργάστου γῆς ἐσχηκὼς μητέρα τοῦ σώματος), damit er selbst das Darzubringende habe, um als Hoherpriester sich selbst dem Vater darzubringen, und mit seinem eigenen Blute uns alle von den Sünden zu reinigen und von den Toten aufzuerwecken.“ n. 9: „Ein zuverlässiges, Bestand habendes Opfer (πιστὴν θυσίαν) bringt er dar, das bleibt und nicht vergeht. Denn die nach dem Gesetze dargebrachten Opfer hatten nicht das Beständige, da sie Tag

¹⁾ Gegen die irrtümliche Darstellung der Ansicht des heil. Athanasius vom Königsamte Christi bei Voigt vgl. Pell, die Lehre des hl. Athanasius von der Sünde und Erlösung, S. 165ff.

²⁾ τὸν ποδήρη, sagt Athanasius, das bis auf die Füße reichende Gewand. Gemeint ist das lange Gewand aus weisser Leinwand, das auch die gewöhnlichen Priester trugen, von Haneberg nach Analogie unseres liturgischen Gewandes (das griechisch auch ποδήρης heisst), die Alba genannt (Haneberg, die relig. Altertümer der Bibel, 2. Aufl. S. 538f.), das aber beim Hohenpriester aus feinerem kostbarerem Stoffe hergestellt war. (Haneberg, S. 661.) Bei dem Opfer am grossen Veröhnungstage, das hier gemeint ist, trug er nur dieses Kleid. Vgl. auch Döllinger, Heidentum und Judentum, S. 799.

für Tag vorübergiengen und wiederum eines anderen Reinigungsopfers bedurften. Das Opfer des Heilands aber ist einmal geschehen, und hat Alles vollendet, und hat Bestand (πιστὴ γέγονε), für immerdar bleibend. Und Aaron hatte Nachfolger, und überhaupt wechselte das Priestertum nach dem Gesetz (ἡ κατὰ νόμον ἱερατεία) durch Zeit und Tod die Vorsteher; der Herr aber, der ein ewig währendes und auf keinen Nachfolger übergehendes Hohenpriestertum hat, (ἀπαράβατον καὶ ἀδιάδεκτον ἔχων τὴν ἀρχιερωσύνην, vgl. Hebr. 7,24), ist ein zuverlässiger (πιστός) Hoherpriester geworden, der ewig bleibt, und seiner Verheissung getreu bleibt, damit auf ihn hören und nicht irren die welche zu ihm kommen.“¹⁾

Der Opfertod des Herrn ist das Hauptstück unseres Glaubens (τὸ κεφάλαιον τῆς πίστεως ἡμῶν),²⁾ De incarn. n. 19. n. 20 (p. 64): Er ist Mensch geworden, um in seiner Menschheit stellvertretend für alle Menschen leiden und sterben zu können, und dadurch den Tod für Alle zu vernichten. n. 21: Nachdem er für uns gestorben ist, sterben wir nicht mehr des Todes in Folge des verurteilenden Richterspruches, der durch Christi stellvertretende Genugtuung aufgehoben ist; „sondern, indem das Verderben aufhört und vernichtet wird in der Gnade der Auferstehung, werden wir von nun an nur gemäss der Sterblichkeit des Leibes, zu der Zeit, die Gott einem Jeden bestimmt hat, aufgelöst, um einer besseren Auferstehung teilhaftig werden zu können;“ nach dem Bilde der in die Erde gelegten Samen, und nach den Worten 1 Kor. 15,53. — Dann wendet sich Athanasius zur apologetischen Widerlegung der Einwürfe, welche die Gegner des Christentums aus dem Tode Christi überhaupt und besonders der Art desselben her-

¹⁾ In Anlehnung an Hebr. 7, 23—25: καὶ οἱ μὲν πλείονες εἰσι γεγονότες ἱερεῖς, διὰ τὸ θανάτῳ κωλύεσθαι παραμένειν· ὁ δὲ, διὰ τὸ μένειν αὐτὸν εἰς τὸν αἰῶνα, ἀπαράβατον ἔχει τὴν ἱερωσύνην, ὅθεν καὶ σώζειν εἰς τὸ παντελὲς δύναται τοὺς προσερχομένους δι' αὐτοῦ τῷ θεῷ, πάντοτε ζῶν, εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν.

²⁾ Vgl. zum Folgenden Möhler, Athanasius, I. S. 163 ff. 2. Aufl. S. 150 ff.

leiteten, und zeigt, warum er gerade dieses Todes, des Kreuzestodes sterben musste. Auf dem Krankenbette wie ein gewöhnlicher Mensch konnte der nicht sterben, der „Gottes Kraft und Gottes Logos ist und das Leben an sich (αὐτοζωή).“ Er musste den Tod erleiden für Alle, denn dazu war er gekommen. Aber auf welche Weise sollte das nun geschehen? Eine Krankheit konnte nicht die Todesursache dessen werden, der die Krankheiten der Andern heilte; und durch innere organische Schwäche hinfällig werden (ἐξασθενῆσαι) konnte der Leib dessen nicht, „der die Schwachheiten der Andern stärkte.“ „Warum hat er nun aber nicht auch den Tod, wie das Kranksein von sich abgehalten? Weil er dazu den Leib hatte, und weil das nicht gehindert werden durfte, damit nicht auch die Auferstehung verhindert werde. Aber eine Krankheit durfte dem Tode wiederum nicht vorausgehen, damit es nicht dem, der in dem Leibe war, zur Schwäche angerechnet werde. Aber hat er denn nicht auch gehungert? Gewiss hat er gehungert, weil das dem Leibe als solchem eigen ist (ἐν τῷ ἴδιον τοῦ σώματος); aber (dieser sein Leib) gieng nicht durch Hunger zu Grunde, wegen des Herrn, der ihn trug. Darum, wenn er gestorben ist zum Lösegeld für Alle, sah er doch die Vernichtung nicht. Denn unversehrt stand er vom Tode auf, da es ja keines Andern Leib, sondern der des Lebens selbst war.“ n. 22. Der Tod musste also durch äussere Gewalt an ihn gebracht werden; aus dem Organismus seines eigenen Leibes durfte er seinen Ursprung nicht nehmen; aber dem ihm von den Juden bereiteten Tode durfte Jesus, um den Zweck seiner Menschwerdung zu erfüllen und den Tod zu besiegen, nicht ausweichen. „Und weiter, der Heiland war ja gekommen, nicht um seinen eigenen Tod, sondern um den der Menschen zu vollenden (und damit für immer abzutun, τελεῖωσαι); darum legte er seinen Leib nicht in eigenem Tode ab (ἰδίῳ θανάτῳ, eben in dem oben entwickelten Sinne), denn den gab es nicht für ihn, der das Leben ist; sondern er nahm den von den Menschen an ihn gebrachten an, um auch diesen, da er in seinem Leibe an ihn herankam, vollkommen zu vernichten.“

n. 23. Oeffentlich vor Aller Augen musste aber sein Tod vollbracht werden, weil es offenkundig und bezeugt sein musste, dass er gestorben war, wenn seine wahrhafte Auferstehung Glauben finden sollte. n. 24. Gegen den Einwurf, warum denn nun aber Christus gerade den schmachvollen Kreuzestod gestorben sei, wird zunächst gesagt, er habe sich nicht selbst eine Todesart wählen wollen, sondern sich der ihm angetanen unterzogen, um dadurch um so mehr sich als Sieger über den Tod zu zeigen. Und so wurde der Tod, den sie ihm als einen schmählichen antun wollten, ein Siegeszeichen über den Tod selbst. „Darum (damit sein Tod ein *τρόπαιον κατ' αὐτοῦ τοῦ θανάτου* sein könne,) erlitt er aber auch nicht den Tod des Johannes, durch Enthauptung, noch wurde er wie Jesaias zersägt, um auch im Tode den Leib unzerteilt und unversehrt zu bewahren, und damit die keinen Vorwand bekämen, die die Kirche zerspalten wollen.“ Und nun geht Athanasius in n. 25 zur Darlegung der tiefern Bedeutung gerade des Kreuzestodes über, zum Teil in eigenartiger Mystik und symbolisierender Erklärung, nach der Art der ältern alexandrinischen Theologie: „Wenn der Herr kam, um den gegen uns ergangenen Fluch selbst zu tragen, wie anders hätte er ein Fluch werden können, wenn er nicht den im Fluch geschehenen Tod auf sich genommen hätte? Dieser ist aber das Kreuz; denn so steht geschrieben: ‚verflucht der am Holze hängt.‘ (Gal. 3,13.) Weiter, wenn der Tod des Herrn das Lösegeld für Alle ist, und durch seinen Tod die trennende Scheidewand abgebrochen wurde (Eph. 2,14), und die Berufung der Heiden stattfindet: wie hätte er uns zu sich rufen können, wenn er nicht gekreuzigt worden wäre? Denn nur am Kreuze stirbt man mit ausgebreiteten Händen. Darum musste der Herr auch dem sich unterziehen, und die Hände ausbreiten, damit er mit der einen das alte Volk, mit der andern die von den Heiden herbeiziehe und beide in sich vereinige. Denn das hat er auch selbst gesagt, indem er anzeigte, durch was für einen Tod er Alle loskaufen werde: ‚wenn ich erhöht sein werde, so werde ich Alle an mich ziehen.‘ (Joh. 12,32.)“ Ferner, da der Teufel mit seinen Dämonen in der

Luft herrscht, wie er Eph. 2,2 ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ αἵματος heisst, Christus aber auch kam, um dieses Reich des Teufels zu vernichten: „durch welchen andern Tod hätte das geschehen können, als durch den in der Luft geschehenden, nämlich am Kreuze?“ Damit reinigte er die Luft von der Macht des Teufels und der Dämonen (Luc. 10,18), und eröffnete für uns den Weg zum Himmel.

Wie das Leiden des Herrn nicht ein Leiden des unwandelbaren und leidensunfähigen Logos war, sondern der mit ihm verbundenen Menschheit,¹⁾ so bestand auch sein Tod, wie der Tod der Menschen, in der Trennung der menschlichen Seele vom Leibe, und trat nicht etwa in Folge der Trennung des Logos von der menschlichen Natur ein. Contra Apollin. l. II. 14 (p. 951). Der Logos vielmehr trennte sich in der Zwischenzeit bis zur Auferstehung weder von dem im Grabe ruhenden Leibe, noch von der zum Hades hinabgestiegenen Seele. (μήτε τῆς θεότητος τοῦ σώματος ἐν τῷ τάφῳ ἀπολυπανομένης, μήτε τῆς ψυχῆς ἐν τῷ ἄδη χωριζομένης.) n. 15: „In der Seele Gottes (ἐν ψυχῇ θεοῦ, d. h. der mit dem menschengewordenen Logos vereinigten menschlichen Seele) also wurde die Herrschaft des Todes vernichtet, und geschah die Auferstehung aus dem Hades, und wurde den Seelen das Evangelium verkündigt; im Leibe Christi aber wurde die Vernichtung zu Schanden gemacht und die Unvergänglichkeit aus dem Grabe gezeigt.“ Der Tod Christi bestand also nicht in der Trennung der menschlichen Natur von der göttlichen, sondern in der Scheidung der Seele vom Leibe.²⁾ l. I. n. 17 (p. 937). Weil der ganze Mensch nach Leib und Seele dem Fluche der Sünde unterworfen

¹⁾ Contra Apollin. l. II. 11 (p. 949) auf den Ausdruck gebracht: τῆς γραφῆς διδασκούσης, ὅτι διὰ θεοῦ ἐν σαρκὶ αὐτοῦ τὸ πάθος γέγονε, καὶ οὐχὶ θεὸς διὰ σαρκὸς ἔπαθεν. De incarn. n. 54 (p. 91): ἐβλάπτετο αὐτὸς οὐδέν, ἀπαθὴς καὶ ἀφθαρτος καὶ αὐτολόγος ὢν καὶ θεός· τοὺς δὲ πάσχοντας ἀνθρώπους, δι' οὓς καὶ ταῦτα ὑπέμεινε, ἐν τῇ ἑαυτοῦ ἀπαθείᾳ ἐτήρει καὶ διέσωζε.

²⁾ ὥστε οὐκ ἄνθρωπος θεοῦ ἐχωρίζετο, οὔτε θεὸς πρὸς ἄνθρωπον ἐγκατάλειπιν διηγείτο, οὔτε ἡ νέκρωσις καὶ τοῦ πνεύματος ἀποχώρησις θεοῦ ἀπὸ σώματος ἦν μετάστασις, ἀλλὰ ψυχῆς ἀπὸ σώματος χωρισμός· ὁ γὰρ ἡμέτερος ἐκεῖ διεγράφετο θάνατος.

war, so gab der Erlöser im Opfertode Leib für Leib und Seele für Seele. (S. oben S. 120.) n. 18. Verhielte es sich mit seinem Tode nicht in der angegebenen Weise, sondern hätte derselbe in der Trennung des Logos vom Leibe bestanden, so wäre er ja „seines eigenen Todes gestorben, aber nicht des unsrigen“ (ἴδιον θάνατον ἀπέθανε, καὶ οὐ τὸν ἡμέτερον), derselbe hätte uns also auch nichts helfen können.

Auf der einen Seite also steht die Tatsache, dass er als wahrer Mensch für uns starb, auf der andern aber die andere, dass es eben nicht ein gewöhnlicher Mensch war, der starb, sondern der mit dem Logos zur Einheit der Person verbundene Mensch, so dass der Opfertod darum in Folge der communicatio idiomatum allerdings das Werk nicht bloss der menschlichen Natur in ihm, sondern der ganzen ungeteilten und untrennbaren gottmenschlichen Persönlichkeit des Erlösers ist. (Vgl. auch c. Apollin. l. I. 6, p. 927.)

Seele und Leib des Menschen, im Tode getrennt, waren von dem göttlichen Urtheilsspruche betroffen, (contra Apollin. l. I. 14, p. 934; vgl. oben S. 93), der Leib dem Grabe, die Seele dem Hades verfallen; darum musste auch Christus durch Hingabe einer vollkommenen Menschheit nach Leib und Seele die Erlösung des ganzen Menschen bewirken,¹⁾ und musste nach dem Opfertode der Leib in's Grab kommen, um durch die Auferstehung aus demselben den Menschen das Unterpfand der Auferstehung des Fleisches zu geben, die Seele in den Hades hinabsteigen, um von dort die Seelen der abgeschiedenen Gerechten zu erretten.

Das Sühnopfer war vollbracht im Augenblicke des Todes am Kreuze. Das glorreiche Siegeszeichen über den Tod aber (κατὰ τοῦ θανάτου τρόπαιον), in dem wir die Sicherheit und das Unterpfand haben, dass Christus für uns den Tod überwunden hat, ist seine Auferstehung aus dem Grabe am dritten Tage. Auch von der Auferstehung des Herrn handelt die Schrift De incarn. ausführlich, n. 26ff. (p. 69ff.), im Anschlusse an die Betrachtungen über den Kreuzestod, die wir uns eben vorführten. (Vgl. Möhler,

¹⁾ ib. n. 15 (p. 935). Christus wirkte τελείαν σωτηρίαν ὅλου τοῦ ἀνθρώπου, ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, ἵνα τελεία ᾖ καὶ ἡ ἀνάστασις.

Athanasius, I. S. 170ff. 2. Aufl. S. 153ff.) Nachdem der Tod Christi öffentlich vor Aller Augen eingetreten war, so erweckte er seinen Leib am dritten Tage wieder vom Tode. Er wollte ihn nicht sofort nach dem Eintritt des Todes wieder beleben, sondern erst nach drei Tagen, um nicht andernfalls Zweifel eintreten zu lassen, ob er denn auch wirklich gestorben sei. Andererseits sollte sein Leib aber auch nicht länger im Grabe ruhen, was wiederum die Zweifel der Ungläubigen bestärkt hätte, sondern gerade der dritte Tag war die rechte Zeit, wo noch Alle unter dem frischen Eindrücke des Ereignisses standen. n. 27: Durch den Sieg über den Tod hat uns der Herr das feste Bewusstsein der Unsterblichkeit, die freudige Zuversicht des ewigen Lebens gegeben. n. 28: Die dem Menschen sonst naturgemässe Todesfurcht ist im Glauben an Christus überwunden. n. 30: Auch die Wirksamkeit des Heilands in den Gläubigen zeigt, dass er wahrhaft lebt, denn das sind keine Werke eines Toten. n. 31 beweist die Notwendigkeit der Auferstehung des Leibes des Herrn logisch.¹⁾ Einerseits musste sein Leib dem Tode preisgegeben werden, denn es war ja ein wahrhafter sterblicher Menschenleib, und dazue war ja der Herr Mensch geworden, um als solcher für All sterben zu können; andererseits aber „konnte er nicht tot bleiben, weil er der Tempel des Lebens geworden war; also starb er als sterblich, lebte aber wieder auf wegen des Lebens in ihm, und zum Zeugnis der Auferstehung dienen die Werke.“ n. 32: So also vollendete der menschengewordene Logos sein Werk; „er vernichtete den Tod und verlieh Allen die Unvergänglichkeit durch die Verheissung der Auferstehung, indem er als deren Erstling den eigenen Leib auferweckte und ihn als Siegeszeichen über den Tod und sein Verderbnis aufwies durch das Zeichen des Kreuzes.“²⁾

¹⁾ Die Stelle findet sich wörtlich auch im Sermo maior de fide n. 9, Montfaucon, Coll. nova T. II.

²⁾ τὸν θάνατον κατήργησε, πᾶσι δὲ τὴν ἀφθαρσίαν ἐχαρίσατο διὰ τῆς ἐπαγγελίας τῆς ἀναστάσεως, ἀπαρχὴν ταύτης τὸ ἴδιον ἐγείρας σῶμα, καὶ τρόπαιον αὐτὸ κατὰ τοῦ θανάτου καὶ τῆς τούτου φθορᾶς ἐπιδειξάμενος τῷ σημείῳ τοῦ σταυροῦ.

Or. I. c. Ar. 44 (p. 448). Als der neue Mensch, der vom Himmel herabkam, (δεύτερος ἄνθρωπος, — ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἐπουράνιος, nämlich nicht seiner Menschheit nach, die eine wahre Menschheit aus der Geschlechtslinie Adam's ist, sondern weil sich in ihm der vom Himmel gekommene Logos mit dem Menschen aus Maria verband —), ist er nicht vom Tode bewältigt worden, „sondern er wurde von der Erde erhöht, weil er im Leibe der Sohn Gottes war.“

Bekanntlich stehen im Neuen Testamente den Worten des Herrn, bei Joh. 2,19 und Joh. 10,18, wo er voraussagt, dass er kraft seiner eigenen Gottheit vom Tode auferstehen werde, verschiedene Stellen, besonders in den Briefen des Apostels Paulus und der Apostelgeschichte scheinbar entgegen, wonach der Vater (resp. ὁ Θεός) ihn auferweckt hat.¹⁾ Wie es sich damit verhalte, und der scheinbare Widerspruch sich löse, setzt Athanasius De incarn. et c. Arian. n. 2 (p. 872) den Arianern gegenüber auseinander, die für sich die Stellen zweiter Art geltend machten. Er hält zunächst die entgegenstehende Stelle Joh. 2,19 dem gegenüber, und gibt dann die vereinigende Erklärung und Lösung: „Wenn der Vater durch seinen eigenen Logos und Sohn Alles gemacht hat, so hat er offenbar auch die Auferweckung seines Fleisches durch ihn bewerkstelligt. Durch ihn also hat er ihn auferweckt, und durch ihn gibt er ihm Leben. Er wird erweckt nach dem Fleische, als Mensch, und empfängt Leben, als Mensch, in der Erscheinung befunden als Mensch. Und wiederum ist er selbst es, der als Gott seinen eigenen Tempel auferweckt, und Leben gibt seinem eigenen Fleische.“²⁾

¹⁾ Apg. 2,24. 2,32. 3,15. 3,26. 4,10. 5,30. 10,40. 13,30, 33, 34, 37. 17,31. Röm. 4,24. 8,11. 1 Kor. 6,14. 15,15. 2 Kor 4,14. Gal. 1,1. Eph. 1,20. 2,5. Kol. 2,12. 1 Thess. 1,10. Hebr. 13,20. 1 Petr. 1,21. Vgl. meine „Geschichte des Physiologus S. 60 – 62, wo ich Veranlassung hatte, mich mit dem Kardinal Pitra bezüglich der Lehre der hl. Schrift und der Väter von der Auferstehung Christi auseinanderzusetzen. Die oben im Text gleich anzuführende Stelle des heil. Athanasius war mir damals nicht zur Hand.

²⁾ εἰ ὁ πατὴρ διὰ τοῦ ἰδίου Λόγου καὶ υἱοῦ τὰ πάντα ἐποίησε, δῆλον ὅτι καὶ τὴν ἔγερσιν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ δι' αὐτοῦ ἐποίησε. δι' αὐτοῦ οὖν αὐτὸν ἡγείρε, καὶ δι' αὐτοῦ αὐτῷ ζωὴν δίδωσιν. ἐγείρεται μὲν κατὰ

Wie der leidende und durch Tod und Auferstehung den Tod überwindende Christus in seiner freiwilligen Selbsthingabe als Sühnopfer für die Sünden der Welt der Stellvertreter der ganzen Menschheit ist, und dadurch der Erlöser der Menschheit, davon musste wohl auch im Bisherigen schon die Rede sein. Hier ist nun aber der Ort, uns noch im Besondern diesem Gedanken zuzuwenden, besonders auch nach der Seite der Folgen dieser stellvertretenden Genugtuung für die erlöste Menschheit. De incarn. et c. Arian. n. 5 (p. 873f.): „Nicht sich selbst zu erlösen kam der unsterbliche Gott, sondern die dem Tode Verfallenen; und nicht für sich litt er, sondern für uns. Darum also nahm er unsere Geringfügigkeit und Armut auf sich, um uns seinen Reichtum zu schenken. Denn sein Leiden ist unsere Leidenlosigkeit, und sein Tod unsere Unsterblichkeit, und seine Träne unsere Freude, und sein Grab unsere Auferstehung, und seine Taufe unsere Heiligung, . . . καὶ ἡ χάρις αὐτοῦ ἡμῶν ἐστὶν ἄνοδος, . . . und damit, dass er am Kreuze sagte: ‚Vater, in deine Hände empfehle ich meinen Geist‘ (Luc. 23,46), empfiehlt er alle Menschen dem Vater durch sich, die in ihm belebt werden. Denn seine Glieder sind sie, und die vielen Glieder sind ein Leib, welcher ist die Kirche, wie auch der selige Paulus den Galatern schreibt: ‚Denn ihr Alle seid Eins in Christus Jesus.‘ (Gal. 3,28.) Alle also empfiehlt er (dem Vater) in sich.“ Späterhin in derselben Schrift n. 12 (p. 879) im Besondern von der Bedeutung der Auferstehung Christi für alle Menschen: „Zuerst erweckte der Herr den eigenen Leib von den Toten, und erhöhte ihn in sich; darauf wird er aber auch die Glieder seines Leibes auferwecken, um ihnen als Gott Alles zu spenden, was er als Mensch selbst empfing.“

Als Menschensohn wurde der Herr der zweite Adam, (οὐχ ἕτερός τις γενόμενος, ἀλλὰ δεύτερος Ἀδάμ, c. Apollin.

σάρκα, ὡς ἄνθρωπος, καὶ λαμβάνει ζωὴν, ὡς ἄνθρωπος, ἐν σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος. καὶ αὐτὸς δὲ ἐστὶν ὁ ἐγείρων τὸν ἴδιον ναόν, ὡς θεός, καὶ διδοὺς ζωὴν τῇ ἰδίᾳ σαρκί.

l. I. 8, p. 928, seiner Menschheit nach wahrhaft dem Geschlechte des ersten Adam angehörig), der neue Stammvater des Menschengeschlechts. In seinem Leibe, den er aus Maria annahm, erneuerte er die erste Schöpfung der Menschheit, indem er sich dieselbe in persönlicher Einigung zu eigen machte (ἰδιοποιησάμενος κατ' ἑνωσιν, c. Apollin. l. I. 13, p. 932), in seiner gottmenschlichen Person. „Und wir sind Glieder Christi, wie geschrieben steht, aus seinem Fleisch und aus seinen Gebeinen.“ Dabei ist aber, wie gesagt, festzuhalten, dass dies keine die ursprüngliche Schöpfung des Menschen aufhebende und bei Seite lassende Neuschöpfung war, sondern eine Wiederherstellung der ersten Schöpfung, durch Aufhebung der negativen Wirkungen der Sünde und der Verführung des Teufels.¹⁾

Or. I. c. Ar. n. 60 (p. 464s.) knüpft Athanasius an Röm. 8,3 die Betrachtung an: „Der Sohn Gottes kam in die Welt, nicht um die Welt zu richten, sondern um Alle loszukaufen (Joh. 3,17), und damit die Welt durch ihn erlöst werde. Denn damals war die Welt dem Gesetze unterworfen und wurde von ihm gerichtet; nun aber nahm der Logos das Gericht auf sich, und indem er im Leibe für Alle litt, schenkte er Allen das Heil. Im Hinblick darauf rief Johannes aus: ‚Das Gesetz wurde durch Moses gegeben, die Gnade und die Wahrheit wurde wirksam durch Jesus Christus.‘ (Joh. 1,17.) Grösser aber ist die Gnade als das Gesetz, und die Wahrheit als der Schatten.“

Nach dem Psalmworte 71,2: „Gott, gib dein Gericht dem Könige,“ wurde das Gericht des Todes, das gegen

¹⁾ Contra Apollin. l. II. 6 (p. 944s.): Weil es der Menschheit unmöglich war, *ἑαυτὴν ἀνακαλέσασθαι εἰς ἐλευθερίαν*, . . . *διὰ τοῦτο δι' ἑαυτοῦ ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ταύτην ἐν τῇ ἰδίᾳ φύσει καταστήσασθαι ἐκ νέας ἀρχῆς καὶ γενέσεως θαυμαστῆς* οὐ τὴν ἀρχῆθεν σύστασιν καταμερίσας, ἀλλὰ τὴν ἐπισπαρεῖσαν ἀθέτησιν ἀθετήσας. — Contra Apollin. l. I. 15 (p. 935) in Anknüpfung an 1 Joh. 3,8: „*διὰ τοῦτο ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου*.“ *ποῖα ἔργα τοῦ διαβόλου ἔλυσεν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ; ὅτι φύσιν, ἣν ἐποίησεν ὁ θεὸς ἀναμάρτητον, παρέτρεψεν ὁ διάβολος εἰς παράβασιν ἐντολῆς θεοῦ καὶ εὗρεσιν ἁμαρτίας θανάτου, ταύτην ἑαυτῷ ἀνεστήσατο ὁ θεὸς Λόγος, ἀνεπίδεκτον τῆς τοῦ διαβόλου παρατροπῆς καὶ εὐρέσεως ἁμαρτίας*.

uns war (τὸ κατ' ἡμῶν κρῖμα τοῦ θανάτου, ὅπερ ἦν κατ' ἡμῶν) (In Matth. 11,22, n. 2, p. 105), dem Sohne übergeben, „damit er in sich es vernichte, da er für uns starb.“ Dies sagt auch Ps. 87,8 in der Person des Messias: „auf mir lastete schwer dein Zorn.“ „Denn den Zorn, der gegen uns war, trug er selbst.“

Or. I. c. Ar. n. 43 (p. 447s.) spricht Athanasius zusammenfassend von den Früchten der Erlösung: „Sieh, was bei den Menschen als das Törichte Gottes galt (μωρὸν τοῦ Θεοῦ), wegen des Kreuzes, wurde geehrter als Alles. Denn unsere Auferstehung liegt in ihm; und nicht mehr Israel allein, sondern auch alle Völker verlassen nunmehr, wie der Prophet vorausgesagt hat, ihre Idole und erkennen den wahren Gott, den Vater Christi; und der Trugerscheinung der Dämonen ist ein Ende gemacht, und allein der wahre Gott wird im Namen unseres Herrn Jesu Christi angebetet. . . . Wegen der Verwandtschaft mit seinem Leibe sind auch wir ein Tempel Gottes geworden und zu Söhnen Gottes gemacht, so dass auch unter uns nunmehr der Herr angebetet wird, und dass die es sehen verkündigen, wie der Apostel gesagt hat, dass wahrhaft Gott in diesen ist. (1 Kor. 14,25.) Wie auch Johannes im Evangelium sagt: ‚wie viele ihn aber aufnahmen, denen gab er die Macht, Kinder Gottes zu werden,‘ (Joh. 1,12), und im Briefe schreibt: ‚daran erkennen wir, dass er in uns bleibt, aus seinem Geiste, den er uns gegeben hat.‘“ (1 Joh. 3,24.) . . . An unsrer Statt und für uns (ἀντ' ἡμῶν καὶ ὑπὲρ ἡμῶν) hat er sich zur Knechtsgestalt erniedrigt. „Denn wenn der Herr nicht Mensch geworden wäre, so wären wir nicht, von den Sünden befreit, von den Toten auferstanden, sondern wären unter der Erde im Tode geblieben; und wir wären nicht in den Himmel erhöht worden, sondern lägen im Hades.“

De incarn. et c. Arian. n. 8 (p. 875s.): „Der Sohn Gottes ist Menschensohn geworden, damit die Söhne des Menschen, d. h. Adam's, Söhne Gottes werden sollen. Denn der von oben aus dem Vater unaussprechlich, unerklärlich, unbegreiflich, ewig erzeugte Logos, derselbe wird in der

Zeit hier unten aus der Jungfrau Maria geboren, damit die zuerst von unten Geborenen von oben wiedergeboren würden, d. h. aus Gott. . . . Und darum nennt er sich Menschensohn, damit die Menschen Gott ihren Vater in den Himmeln nennen sollen: ‚Vater unser, der du bist in den Himmeln.‘ Wie nun wir, die Knechte Gottes, Kinder Gottes geworden sind, so ist der Herr der Knechte sterblicher Sohn des eigenen Knechtes geworden, nämlich Adam's, damit die sterblichen Söhne Adam's Söhne Gottes werden sollen, nach dem Worte: ‚er gab ihnen die Macht, Kinder Gottes zu werden.‘ Darum kostet der Sohn Gottes auch den Tod wegen seines Vaters im Fleische, damit die Menschensöhne an dem Leben Gottes Anteil bekämen, wegen ihres Vaters nach dem Geiste, Gottes. Er ist von Natur Sohn Gottes, wir aber durch die Gnade. Und wiederum ist er nach dem Heilsratschluss und unsertwegen (κατ' οἰκονομίαν καὶ χάριν ἡμετέραν) Sohn Adam's geworden, wir aber sind von Natur Söhne Adam's. . . . Und darum ist der Logos und Sohn des Vaters, geeint mit dem Fleische, Fleisch geworden, vollkommener Mensch, damit die Menschen, geeint mit dem heil. Geiste, ein Geist werden sollen. Er ist fleischtragender Gott, und wir geisttragende (vom heil. Geist erfüllte) Menschen.¹⁾ Denn indem er den Erstling nahm aus dem Wesen der Menschen, das ist aus dem Samen Adam's, welches ist die Knechtsgestalt, und einem Menschen gleich wurde (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου γεγονώς), gab er uns aus dem Wesen des Vaters den Erstling des heil. Geistes, damit wir Alle zu Söhnen Gottes werden sollen, in der

¹⁾ αὐτὸς οὖν ἐστὶ θεὸς σαρχοφόρος, καὶ ἡμεῖς ἄνθρωποι πνευματοφόροι. Zu dem Worte σαρχοφόρος, das man, als angeblich apollinaristisch, gegen die Echtheit geltend gemacht hatte, bemerkt Montfaucon (S. 870): Wenn die Apollinaristen das Wort auch brauchten, so sei es deshalb doch noch nicht an sich anstössig: illâ (voce) quippe sunt usi SS. Patres, Ignatius epist. ad Smyrnaeos c. 5, ubi ait blasphemare qui Dominum non fatentur σαρχοφόρον. Clemens Alex. Strom. 5. p. 562. σαρχοφόρος γενόμενος ὁ Λόγος, et Paedagog. 3. p. 215. σαρχοφορῆσαι τὸν Λόγον. Und mehr Beispiele. Athanasius licet voce σαρχοφόρος alias non sit usus, frequentissime tamen ait Christum σάρκα φορέσαι, quod idem ferme sonat, idem prorsus significat.

Aehnlichkeit des Sohnes Gottes. Er, der wahrhafte Sohn Gottes von Natur, trägt uns Alle, damit wir Alle den einen Gott tragen sollen.“

Auf eine kurze Formel gebracht ist dies De decr. Nic. syn. n. 14: „Der Logos ward Fleisch, damit wir, an seinem Geiste teilnehmend, vergöttlicht werden können.“ Ähnlich De incarn. n. 14, s. oben S. 118, Anm.

Den Weg dazu eröffnete der Herr nach Vollendung des Erlösungswerkes durch seine Himmelfahrt, durch die Aufnahme seiner angenommenen Menschheit in die göttliche Herrlichkeit. De incarn. et c. Ar. n. 3 (p. 873): „Wenn es heisst: ‚der heil. Geist war noch nicht ausgesendet, weil Jesus Christus noch nicht verherrlicht war‘ (Joh. 7,39), so will das sagen, sein Fleisch war noch nicht verherrlicht. Denn nicht der Herr der Herrlichkeit wird verherrlicht, sondern das Fleisch des Herrn der Herrlichkeit. Dieses empfängt Herrlichkeit, indem es mit ihm in den Himmel auffährt. Darum war auch der Geist der Kindschaft noch nicht in den Menschen, weil der angenommene Erstling aus uns noch nicht in den Himmel aufgefahren war.“ Vgl. auch Expos. fidei n. 1 (p. 100): Christus ἡμῖν ἔδειξεν . . . ἀνοδὸν εἰς οὐρανοὺς ὅπου πρόδρομος εἰσῆλθεν ὑπὲρ ἡμῶν ο κυριακὸς ἄνθρωπος, ¹⁾ ἐν ᾧ μέλλει κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς.

6) Von der Erlösungsgnade.

Bezüglich dieses Lehrstücks müssen wir vernünftigerweise bedenken, was auch Möhler (Athanasius, 2. Aufl. S. 558) zum Eingang seines Exkurses über diesen Punkt bemerkt, dass wir darüber „keine allzu scharfen Bestimmungen“ erwarten dürfen, da Athanasius zu solchen gar

¹⁾ Den Ausdruck κυριακὸς ἄνθρωπος von der Menschheit des Herrn finden wir auch noch zweimal in n. 4 dieser Expositio (p. 101), (in n. 3 κυριακὸν σῶμα), und nochmals im Psalmenkommentar zu Ps. 40,6 (p. 1068). Montfaucon bemerkt in der Einleitung p. 98, dass auch Augustinus, I. II de Serm. Dom. in monte 6,20, den Ausdruck gebrauche, (homo dominicus), während er später I. I. Retract. 19,8 ihn als unpassend bezeichne, wenn sich auch Manches dafür sagen lasse.

keine Veranlassung hatte. Wir sind daher auch nicht in der Lage, das ganze Lehrstück aus seinen Schriften allseitig zu beleuchten, sondern müssen es uns an den wirklich daraus zu gewinnenden allgemeineren Gesichtspunkten genügen lassen. Gewiss mit Recht weist Möhler den Vorwurf des Semipelagianismus zurück, den man auf Grund herausgerissener gelegentlicher Aeusserungen gegen Athanasius wie gegen die ältern Väter überhaupt hatte erheben wollen. Es lässt sich die Sache nicht besser darstellen, als es Möhler (a. a. O. S. 558f.) getan hat: „Es gibt Stellen, in welchen er semipelagianisch sich auszudrücken scheint. So wenn er sagt (Or. II. c. Ar. n. 14): ‚wir flehten in dem uns angeborenen Gesetze durch die unaussprechlichen Seufzer des Geistes und riefen: Herr, unser Gott, erwirb uns wieder;‘ ferner: ‚sie (die Juden) kannten das Gesetz, und es war möglich dadurch ein tugendhaftes Leben zu führen‘ (De incarn. n. 5). Die erste Stelle scheint dem Semipelagianismus desswegen das Wort zu reden, weil in derselben von dem Menschengeschlechte unmittelbar vor Christus, in seiner Sehnsucht nach dem Erlöser die Rede ist, welches somit ohne die Gnade zum Bewusstsein seiner Sündhaftigkeit gekommen wäre, und folglich den Anfang zur Bekehrung durch sich selbst gemacht hätte. Ich bemerke hierbei, dass es etwas zweifelhaft ist, was man unter Seufzern des Geistes zu verstehen hat: vielleicht werden sie nach Röm. 8,26, wo vom heil. Geiste die Rede ist, als eine Wirkung desselben betrachtet. Obschon sich diese Ansicht von der Stelle mit dem Beisatze, ‚in dem uns angeborenen Gesetze‘ vereinigen liesse, so ist sie doch nicht wahrscheinlich. Auf keinen Fall war Athanasius der Meinung, dass durch die Erbsünde der Mensch durch und durch satanisch geworden sei, so dass er nicht einmal ein dunkles, kraftloses Gefühl der Unbehaglichkeit und der Verkehrtheit seines Zustandes, und damit den Wunsch nach Befreiung davon, gehabt hätte, was offenbar auch der Geschichte widerspräche. Dies ist aber nicht semipelagianisch. Das Vorhandensein jenes allerdings dunkeln und kraftlosen Gefühls ist die Bedingung der Möglichkeit des Anfangs aller

Besserung, aber nicht der Anfang selbst, der nur von Gott kommen kann. Jene Seufzer wären demnach die Wirkung von jenen aus dem ursprünglichen Zustande noch übrig gebliebenen guten, wenn gleich vergifteten Keimen, welche wir auch in der heidnischen Welt noch entdecken, und woran sich die Erlösung knüpfen musste, wenn sie möglich sein sollte; sie wäre das letzte krampfhaftes Ringen der ursprünglichen Natur mit dem Tode, die letzte verzweifelte Anstrengung im Kampfe mit der Schlange, die ihre Beute vollends in allen Gliedern zerbrechen, und in ihrem finstern Abgrund verschlingen wollte, was auch würde geschehen sein, wenn der Erlöser nicht gekommen wäre und der Schlange den Kopf zertreten hätte. Wären auch diese dürftigen Keime nicht mehr vorhanden gewesen, so war auch keine Wiederbringung des alten Geschlechts mehr möglich, es hätte vertilgt werden müssen, wie Athanasius gegen Apollinaris sagt: denn was nur Sünde ist, kann nicht mehr gut werden, ein solches ist eine böse Substanz geworden. Diese Lehre des Athanasius ist somit keineswegs Semipelagianismus, welcher eine eigentliche kraftvolle Reue und den Anfang des wahren Glaubens, als durch die blosse Kraft des Menschen möglich, annimmt. Rücksichtlich der zweiten Stelle ist aber zu bemerken, dass in derselben der Mensch in abstracto betrachtet werde; in welchem Sinn allerdings nicht geläugnet werden kann, dass wir die Kraft haben, das Gesetz zu erfüllen. Dass aber Athanasius es so meinte, geht daraus hervor, dass er unmittelbar zuvor sagt, an sich sei das Bild Gottes im Menschen hinreichend gewesen, Gott zu erkennen und in ihm zu bleiben, er habe ihm aber doch die Schöpfung und das Gesetz gegeben, dass dadurch seine Schwäche unterstützt werde, d. h. dass die angeborne Idee von Gott, und die sittliche Anlage sich entwickele und zum Bewusstsein des Menschen gelange. — Athanasius lehrt oft, . . . dass, während in der Kirche Christi sein Wort verkündet werde, er selbst innerlich die Herzen verwunde, und zur kräftigen Reue und zum Glauben führe (z. B. *De incarnat.* c. 30). Dieses kann nicht so verstanden werden, dass seine Lehre, bloss als Lehre betrachtet,

dieses bewirke; denn Athanasius will daraus die Auferstehung Christi beweisen, sein Leben auch nach seinem Tode. Indem also dieses sein Wirken an seine noch wirksame Person geknüpft ist, kann nicht von der Lehre allein die Rede sein; es wird vielmehr die Herzensverwundung durch jenes geheimnisvolle verborgene Einwirken im heil. Geiste darunter verstanden. Am Schlusse seiner Abhandlung über Matth. 11,22 sagt er, nachdem seine Bemühungen gegen die Arianer erschöpft waren: „Gott aber ist mächtig, die Augen ihres Herzens zu öffnen, dass sie die Sonne seiner Gerechtigkeit schauen, und den erkennen, den sie einst verworfen haben, und mit starkem frommem Geiste mit uns ihn verherrlichen.“ So leitet er also den Anfang des wahren Glaubens nur von Gottes Gnade ab.“ — Soweit Möhler.¹⁾

¹⁾ Die moderne rationalistische protestantische Dogmengeschichtschreibung freilich findet ein besonderes Vergnügen darin, von ihrem seichten Standpunkt aus solche Vorwürfe zu erheben. Darüber hat, eben mit Rücksicht auf diesen Lehrpunkt, Kuhn in seiner vortrefflichen Abhandlung: „Der vorgebliche Pelagianismus der voraugustinischen Väter,“ (Theol. Quartalschrift 1853) das Urteil gesprochen, S. 435 f.: „Wie dem Rationalismus schon die christliche Wahrheit an sich, die Offenbarung, nichts Absolutes, sondern wie jedes endliche Geistesprodukt der Verbesserung fähig und bedürftig ist, so anerkennt er auch in der Art und Weise, wie dieser Inhalt dem kirchlichen Geiste sich präsentiert, in dem kirchlichen Bewusstsein und seiner Entwicklung nicht die Stetigkeit und Unveränderlichkeit, welches die Merkmale seiner unverrückten Uebereinstimmung mit der ursprünglichen Wahrheit sind. Von solchen Ansichten aus fällt es freilich nicht schwer, Dogmengeschichte zu schreiben; daher auch die Reichhaltigkeit der rationalistischen Literatur in diesem Zweige. Erscheinungen sammeln, und sie einem vorausgefassten abstrakten Systeme anpassen, ist ungleich leichter, als den Grund der Wahrheit erforschen und die Gesetze, welche die Erscheinungen erklären, aufsuchen.“ — Der katholische Dogmenhistoriker, dem der kirchliche Glaube kein willkürliches oder zufälliges menschliches Machwerk ist, hat hingegen kein Interesse daran, sich die patristische Literatur durch diese Brille zu betrachten, sondern kann sich ruhig von der gesunden Ueberlegung leiten lassen, die ihm sagt, (wie diesen Gedanken Kuhn ausdrückt, a. a. O. S. 436): Es ist „eine allgemeine, ebenso natürliche als leicht erklärliche Erscheinung, dass so lange ein die Wahrheit gefährdender Irrtum nicht aufgetaucht ist und zur Vorsicht im Ausdruck des allgemeinen Glaubensinhalts nötigt,

Gott spendet alle Gnade durch den Sohn und im Sohne, wofür Or. II. c. Ar. n. 41 s. (p. 509) der Beweis aus dem trinitarischen Verhältniss geführt wird: „Da er als Logos und Weisheit Gottes und sein Abglanz immer beim Vater ist, darum ist es unmöglich, dass die Gnade, die der Vater gewährt, nicht im Sohne gespendet werde (ἀδύνατον, παρέχοντος τοῦ πατρὸς, μὴ ἐν τῷ υἱῷ διδοσθαι τὴν χάριν); denn im Vater ist der Sohn, wie der Abglanz im Lichte.“ Der Vater wirkt Alles durch den Sohn, und so verleiht er durch ihn auch die Taufgnade, unter Mitwirkung des heil. Geistes: „Wen der Vater tauft, den tauft der Sohn; und wen der Sohn tauft, der wird im heil. Geiste vollendet.“ . . . n. 42: „Darum sprach er auch in seiner Verheissung an die Heiligen: ‚Ich und der Vater werden kommen und Wohnung bei ihm nehmen‘ (Joh. 14,23); und wiederum: ‚damit, wie ich und du Eins sind, auch Jene Eins seien in uns.‘ (Joh. 17,22.) Und die gespendete Gnade ist eine, die vom Vater im Sohne (παρὰ τοῦ πατρὸς ἐν υἱῷ) gespendet wird, wie Paulus in jedem Briefe schreibt: Gnade euch und Friede von Gott unserm Vater und dem Herrn Jesus Christus.“

Or. III. c. Ar. n. 38 (p. 588) handelt hingegen von der Vermittlung der Gnade durch die Person und in der Person Christi als des Gottmenschen: „Da er doch kein Bedürfnis hat, wird gleichwohl von ihm gesprochen, als ob er (αὐτός) empfangen hätte, was er menschlicherweise empfangen hat; damit wiederum, als ob der Herr empfangen hätte und auf ihm die Gabe ruhte, die Gnade fest verbleibe. Denn wenn ein Mensch allein empfängt, so bleibt die Möglichkeit, dass es ihm auch wieder genommen werde; und das zeigte sich bei Adam, denn er empfing und verlor wieder. Damit aber die Gnade unentreissbar werde und den Menschen fest bewahrt werde, darum macht er sich selbst die Gabe zu eigen, und sagt, dass er Macht empfangen

dieser in unbefangener und sorgloser Weise ausgesprochen wird; da greift man immer zu derjenigen Vorstellung der Sache, welche dem gemeinen Sinne und Verständnis am nächsten liegt.“ — Vgl. auch Kuhn, Dogmatik I. S. 1001f. — Auch Wörter, Die christl. Lehre über das Verhältniss von Gnade und Freiheit, S. 291ff.

habe, als Mensch, die er als Gott immer hat; und sagt: ‚verherrliche mich,‘ er, der Andere verherrlicht, um zu zeigen, dass er Fleisch hat, das darnach verlangt. Darum wird, wenn jenes (Fleisch) empfängt, da das empfangende (Fleisch) in ihm ist, und er durch dessen Annahme Mensch geworden ist, von ihm so gesprochen, als ob er selbst empfangen hätte.“ (Die aber wirklich empfangen, sind also die in Christus Erlösten, und zwar durch Teilnahme an ihm.)

Die Gnade Gottes kann aber im Menschen nur wirksam werden zu seinem Heile, wenn er selber mit seiner Freiheit mitwirkt. In Anlehnung an die Parabel von den Talenten Luc. 19 sagt Athanasius im 3. Festbrief (Larsow, S. 72): „Mit dem Gnadengeschenk von Gott muss, meine Geliebten, auch unser Wollen streben und nicht müde werden, damit nicht, wenn unser Streben vergeblich bleibt, das uns verliehene Gnadengeschenk sich ganz verliere, und der Feind, wenn er uns leer und bloss findet, einziehe.“ . . . (Nach Matth. 12,43 ff.) — Dass, wenn einerseits ohne die Gnade der Mensch nichts vermag, andererseits die Gnade dem Menschen nicht gegeben ist, um ihn ohne sein Zutun selig zu machen, sondern seine freie Mitwirkung verlangt, ihm die Pflicht auferlegt, mit den verliehenen Gnadengaben zu wirken, davon ist auch sonst gelegentlich die Rede; vgl. Epist. ad Dracont. n. 4. 6. (p. 265). Apologia de fuga sua, n. 25. 26. (p. 335).

Eine Stelle, die geeignet ist, den Vorwurf des Pelagianismus oder Semipelagianismus in seiner Nichtigkeit zu zeigen, bietet noch der 5. Festbrief (Larsow, S. 83). Die Stelle, auf die schon Hefele in seiner Anzeige von Larsow's Ausgabe hingewiesen hat (Theol. Quartalschr. 1853, Heft I. S. 157), lautet: „Wir werden den Heiligen ähnlich, wenn wir . . . dem Herrn die Wohltaten vergelten. Wenn wir nun vergelten, so geben wir nichts von dem Unsrigen, sondern das, was wir vorher von ihm empfangen haben; wie ja auch das namentlich ein Beweis seiner Gnade ist, dass er seine Gabe gleichsam von uns fordert. Und dies

bezeugt er, indem er spricht: „meine Opfer sind meine Gaben,“ d. h., was ihr mir gebet, das gehört euch nur insofern, als ihr's von mir empfangen habt.“

Glaube und Werke. Die Aneignung der Erlösungsgnade durch den Menschen zur Rechtfertigung geschieht durch den Glauben an Christus, aber nicht einen toten Glauben, sondern den durch die Werke tätigen, wie in der Or. c. gentes n. 47 (p. 47) mit aller Entschiedenheit gelehrt wird: „Wenn du an ihn (Christus) den Glauben und die Verehrung hast (τὴν πίστιν καὶ τὸ θεοσεβές), der du Christus liebst, so freue dich und sei guter Hoffnung, denn die Frucht des Glaubens an ihn und der Frömmigkeit ist die Unsterblichkeit und das Reich der Himmel, wofern nur die Seele seinem Gesetze gemäss geschmückt wird. (ὅτι τῆς εἰς αὐτὸν πίστεως καὶ εὐσεβείας ἀθανασία καὶ βασιλεία οὐρανῶν ἐστὶν ὁ καρπός, μόνον ἔαν κατὰ τοὺς αὐτοῦ νόμους ἡ ψυχὴ κεκοσμημένη γένηται.) Denn wie denen, die ihm entsprechend ihr Leben führen (τοῖς κατ' αὐτὸν πολιτευομένοις), das ewige Leben der Siegespreis ist, so wird umgekehrt denen, die auf dem entgegengesetzten Pfade und nicht dem der Tugend wandelten, grosse Schande und unnachlässliche Gefahr zu Teil am Tage des Gerichtes, weil sie, obwohl sie den Weg der Wahrheit erkannten, entgegengesetzt ihrer Erkenntnis handelten.“ — Im 7. Festbriefe sagt Athanasius (Larsow, S. 100): Wir müssen . . . „uns von dem lebendigen Brote im Glauben und in der Liebe zu Gott nähren, da wir wissen, dass es unmöglich ist, ohne den Glauben solches Brotes teilhaftig zu werden. Denn unser Erlöser, als er jeden zu sich einlud und sprach: „wen da dürstet, der komme zu mir und trinke,“ (Joh. 7,37), fügte auch sogleich den Glauben hinzu, ohne welchen Niemand von solcher Nahrung nehmen darf, indem er spricht: „wer an mich glaubt, aus dessen Leibe werden, wie die Schrift sagt, Ströme lebendigen Wassers hervorkommen.“ (v. 38.) Daher nährte er die Jünger, die da glaubten, jederzeit mit seinen Worten und belebte sie durch die Nähe seiner Gottheit.“ Und etwas weiterhin (S. 100f.): „Der Gerechte, indem er sich durch Glauben und Er-

kenntnis und durch die aus den göttlichen Worten hervorgehende Tat nährt, der hat jederzeit eine gesunde Seele.“

Die „Gerechtigkeit im Glauben durch das Bekenntnis“ (τὴν ἐν πίστει δι' ὁμολογίας δικαιοσύνην) findet Athanasius angezeigt im Ps. 15,2: „Ich sprach zum Herrn: mein Gott bist du.“ (Im Psalmenkommentar zu der Stelle, p. 1025.) Aber dass wir uns diese Gerechtigkeit im Glauben wiederum nicht anders zu denken haben, als vom werktätigen Glauben, sehen wir gleich darauf, Expos. in Ps. 17,21 („und es wird mir der Herr vergelten,“), p. 1030: „Ich bin überzeugt, heisst das, dass er zur Zeit seines gerechten Gerichtes, meiner Sünden nicht gedenkend, mir nach meiner Gerechtigkeit vergelten wird.“

III. Von der Fortdauer des Erlösungswerkes und dessen Zuwendung an den einzelnen Menschen durch die Wirksamkeit des heil. Geistes und in der Kirche.

1) Die Wirksamkeit des hl. Geistes als des Stellvertreters Christi. Heiligung.

Jesus Christus selbst ist der ewige Hirt der von ihm Erlösten, die er weidet und regiert durch den von ihm als seinen Stellvertreter gesandten hl. Geist in seiner Kirche, der von ihm als Gemeinschaft seiner Gläubigen gegründeten Heilsanstalt. Dieser Gedanke ist ganz kurz ausgesprochen im Psalmenkommentar zu Ps. 27,9 (p. 1045); „und weide und erhöhe sie bis in Ewigkeit:“ „denn er selbst wird uns weiden, nachdem er uns an seiner Statt und wie sich selbst den Parakleten gesandt hat.“)

Christus ist es, der nach seiner Himmelfahrt, seiner Verheissung gemäss, den Jüngern den heil. Geist sandte,

¹⁾ αὐτὸς γὰρ ἡμᾶς ποιμανεῖ πέμψας ἡμῖν ἀντ' αὐτοῦ καὶ ὡς εαυτὸν τὸν παράκλητον.

wovon häufig die Rede ist, z. B. Or. II. c. Ar. n. 18 (p. 485), De incarn. et c. Ar. n. 9 (p. 877). (An der letztern Stelle legt Athanasius die Worte des Herrn an die Samariterin, Joh. 4. 10 ff., von der zukünftigen Spendung des heiligen Geistes aus.)

Die heiligende Wirksamkeit des heil. Geistes in den Menschen geht dahin, die Menschen zu Kindern Gottes zu machen, Or. II. c. Ar. n. 59 (p. 527), zu Kindern Gottes nicht von Natur, sondern durch Annahme an Kindesstatt (οὐ φύσει ἀλλὰ θεσει), wie dies auch in den Worten des Evangeliums, Joh. 1,12 und 13, liegt. „Das aber ist die Menschenfreundlichkeit Gottes, dass er denen, deren Schöpfer er ist, später auch Vater wird durch die Gnade; und dies wird er, wenn die geschaffenen Menschen, wie der Apostel sagt, in ihre Herzen aufnehmen den Geist seines Sohnes, der da ruft: Abba, Vater. (Gal. 4,6.) Das sind aber die, welche, da sie den Logos aufnahmen, Macht von ihm bekamen, Kinder Gottes zu werden. Denn auf andere Weise könnten sie nicht Söhne werden, da sie von Natur Geschöpfe sind, wenn sie nicht den Geist dessen aufnehmen, der von Natur der wahrhafte Sohn ist.“ Darum ist ja Christus Mensch geworden, um die Menschen zur Aufnahme des von ihm gespendeten Geistes der Gotteskindschaft fähig zu machen.

Diese Hinführung der Menschen zur Gotteskindschaft nennt Athanasius gern eine Vergöttlichung des Menschen, θεοποίησις, θεοποιεῖσθαι, (vgl. oben S. 118 u. 162) im Gegensatz und zugleich in direkter Beziehung zur Menschwerdung des Sohnes Gottes, der darum Mensch wurde, um eben dadurch den Menschen den Weg zur Gotteskindschaft zu eröffnen, die aber, woran eben immer festzuhalten ist, nicht eine Vergöttlichung im eigentlichen Sinne, eine Gleichsetzung mit dem eingebornen Sohne Gottes ist, sondern eine Adoption (θέσις) zum Verhältnis von Gotteskindern. Vgl. z. B. Or. II. c. Ar. n. 70 (p. 538). (S. oben S. 118.) De decr. Nic. syn. n. 31 (p. 236): „Wenn er (Christus) auch seinen eigenen Vater unsern Vater nennen will, so dürfen wir uns darum nicht von Natur dem Sohne gleichstellen wollen (οὐ γὰρ διὰ τοῦτο συνεκ-

τείνειν ἐαυτοὺς τῷ υἱῷ κατὰ τὴν φύσιν); denn auch das wird seinetwegen von uns gesagt (καὶ τοῦτο γὰρ δι' αὐτὸν λέγεται παρ' ἡμῶν: seinetwegen, durch ihn dürfen wir Gott unsern Vater nennen); denn da der Logos unsern Leib trug und in uns gekommen ist, so heisst mit Recht wegen des Logos in uns Gott auch unser Vater. Denn der Geist des Logos in uns nennt durch uns seinen Vater den unsrigen; und dies ist der Sinn des Apostels, wenn er sagt (Gal. 4,6): „es sandte Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen, der da ruft: Abba, Vater.“ Unsere Gotteskindschaft ist eine solche κατὰ μετοχὴν oder μετουσίαν, durch die von der göttlichen Gnade gewährte Anteilnahme am heil. Geiste. (Or. I. c. Ar. n. 37: κατὰ μετοχὴν πνεῦμα λαβόντες.)

Epist. III. ad Serap. n. 3 (p. 692): „Der heil. Geist heisst und ist das Salböl und das Siegel.“ (1 Joh. 2,27. Jes. 61,1. Eph. 1,13. 4,30.) „Die Geschöpfe werden in ihm gesalbt und besiegelt.“ . . . „Das Siegel aber drückt den Sohn aus, damit der Besiegelte die Gestalt Christi habe, wie der Apostel sagt: „meine Kindlein, die ich wiederum gebäre, bis dass Christus in euch Gestalt gewinne.“ (Gal. 4,19.) (Athanasius führt dies hier an, um auch aus dieser zeitlichen Wirksamkeit des heil. Geistes dessen Gottheit zu beweisen.) Vgl. auch Epist. I. ad Ser. n. 24 (p. 672): „Wenn wir anteilhabend an Christus und an Gott (μέτοχοι Χριστοῦ καὶ μέτοχοι Θεοῦ) genannt werden, so wird dadurch gezeigt, dass das Salböl und das Siegel in uns nicht von der Natur der geschaffenen Dinge, sondern von der des Sohnes ist, der durch den Geist in ihm uns mit dem Vater verbindet.“

Die Heiligung ist also im Besondern das Werk des hl. Geistes, wie die Schöpfung das des Vaters und die Erlösung das des Sohnes; aber sie ist zugleich, wie alles göttliche Wirken, das Werk des dreieinigen Gottes. Vgl. Or. I. c. Ar. n. 16 (p. 420): „An dem Sohne hat Alles Anteil, gemäss der durch ihn geschehenden Gnade des hl. Geistes,¹⁾

¹⁾ n. 15 vorher weist auf Joh. 16,14 hin, wonach der heil. Geist vom Sohne nimmt.

und offenbar wird daraus, dass der Sohn selbst an Niemandem Anteil empfängt (οὐδενὸς μετέχει, als ob er selbst erst nach arianischer Ansicht κατὰ μετουσίαν Gott geworden wäre), und dass das aus dem Vater Stammende, woran man Anteil empfängt (τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς μετεχόμενον), eben der Sohn ist; denn wenn wir an dem Sohne Anteil haben, wird gesagt, dass wir an Gott Anteil haben, und das ist's, was Petrus sagte (2 Petr. 1,4): „Damit ihr Teilnehmer an der göttlichen Natur werdet;“ wie auch der Apostel sagt (1 Kor. 3,16): „wisset ihr nicht, dass ihr ein Tempel Gottes seid;“ und: „denn wir sind ein Tempel des lebendigen Gottes.“ Epist. I. ad Serap. n. 20 (p. 669) finden wir das Verhältnis des dreieinigen Gottes zur Heiligung in den Ausdruck gebracht: „eine sei die Heiligung, die aus dem Vater durch den Sohn im heil. Geiste geschieht.“ (ἓνα εἶναι τὸν ἁγιασμόν, τὸν ἐκ πατρὸς δι' υἱοῦ ἐν πνεύματι ἁγίῳ γινόμενον.) Epist. III. ad Serap. n. 6 (p. 695): Weil die göttliche Trias unteilbar, und ihre Gnade eine ist, so „wird, wenn der heil. Geist in uns kommt, auch der Sohn und der Vater kommen und Wohnung in uns nehmen.“ — Weiter ausgeführt finden wir das in der Or. III. c. Ar. n. 24 (p. 573s.), wiederum mit scharfer Hervorhebung des Begriffes der Gotteskindschaft durch die Gnade; in Anknüpfung an 1 Joh. 4,13: „Daran erkennen wir, dass wir in ihm bleiben und er in uns, dass er uns von seinem Geiste gegeben hat.“ „Also wegen der uns verliehenen Gnade des heil. Geistes sind wir in ihm und er in uns; und da es der Geist Gottes ist, so wird mit Recht geglaubt, dass durch ihn, wenn er in uns ist, auch wir, die wir den heil. Geist haben, in Gott sind; und so ist Gott in uns. Aber nicht wie der Sohn im Vater ist, sind auch wir im Vater; denn nicht nimmt auch der Sohn am heil. Geiste Anteil, um durch diesen auch im Vater zu sein; und er empfängt nicht den heil. Geist, sondern vielmehr verleiht Er ihn Allen; und nicht verbindet der heil. Geist den Logos mit dem Vater, sondern vielmehr nimmt der Geist vom Logos. Und der Sohn ist im Vater als sein eigener Logos und Abglanz; wir aber sind ohne den heil. Geist Gott fremd und fern von ihm;

durch die Anteilnahme am heil. Geiste aber werden wir mit der Gottheit verbunden. Darum haben wir es nicht von uns, dass wir im Vater sind, sondern vom heil. Geiste, der in uns ist und in uns bleibt, so lange wir ihn durch das Bekenntnis in uns bewahren, wie wiederum Johannes sagt (1 Joh. 4,15): „wer bekennet, dass Jesus ist der Sohn Gottes, in dem bleibt Gott, und er in Gott.“

Die Epist. I. ad Serap. n. 30s. (p. 679) führt aus, dass auch die Gaben des heil. Geistes als solche Gaben des dreieinigen Gottes sind: „Was der Geist einem Jeden zuteilt, das wird vom Vater durch den Logos verliehen (παρὰ τοῦ πατρὸς διὰ τοῦ Λόγου χορηγεῖται). Denn Alles was der Vater hat, hat auch der Sohn. Darum sind es auch die Gnadengaben des Vaters, die vom Sohne im heil. Geiste gegeben werden. (διὸ καὶ τὰ παρὰ τοῦ υἱοῦ ἐν πνεύματι διδόμενα, τοῦ πατρὸς ἐστὶ χάρισμα.) Und wenn der heil. Geist in uns ist, so ist auch der Logos, der diesen spendet, in uns, und im Logos ist der Vater.“ — Dann knüpft Athanasius weiter an 2 Kor. 13,13 an: „Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des heil. Geistes sei mit euch Allen.“ „Denn die Gnade und die Gabe, die in der Trinität verliehen wird, wird vom Vater durch den Sohn im heil. Geiste verliehen. (δίδονται παρὰ τοῦ πατρὸς δι’ υἱοῦ ἐν πνεύματι ἁγίῳ). Denn wie die verliehene Gnade aus dem Vater ist durch den Sohn, so würde keine Gemeinschaft der Gabe in uns werden, ausser im heil. Geiste. Denn indem wir an diesem Anteil haben, haben wir die Liebe des Vaters, und die Gnade des Sohnes, und die Gemeinschaft des heil. Geistes selbst.“ n. 31: „Auch daraus also (aus den angeführten Worten des Apostels) geht hervor, dass die Wirksamkeit der Trinität eine ist. Denn der Apostel will nicht das sagen, als ob von Jedem (παρ’ ἐκάστου, von jeder der göttlichen Personen) Verschiedenes und Getrenntes gegeben würde; sondern dass das Gegebene in der Trinität gegeben wird, und Alles aus einem Gott ist.“ Nochmals kommt Athanasius darauf zurück in der Epist. III. ad Serap. n. 5 (p. 694): . . . „Die Gnadengaben werden also in der

Trinität gegeben. Denn in der Verteilung derselben, wie (der Apostel) den Korinthern schreibt, ist es derselbe Geist und derselbe Herr und derselbe Gott, der Alles in Allen wirkt. Denn der Vater selbst wirkt und gibt Alles durch den Logos im heil. Geiste.“

2) Von der Kirche.

Als die sichtbare Gemeinschaft der Christgläubigen auf Erden, in der sie durch das Walten des heil. Geistes der Früchte des Erlösungswerkes teilhaftig werden sollen, hat Jesus Christus seine Kirche gegründet. — Interpret. in Symbolum (p. 1279): „Wir glauben an diese eine einzige, katholische und apostolische Kirche.“ (καὶ πιστεύομεν εἰς μίαν μόνην ταύτην καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν.) Am Schlusse des Aufsatzes heisst sie: „die heilige und einzige katholische Kirche“ (ἐκ ταύτης τῆς πίστεως τῆς ἁγίας καὶ μόνης καθολικῆς ἐκκλησίας). Wir haben hier also alle vier Prädikate der Kirche, die nachher in's Konstantinopolitanische Symbolum kamen.

Die Kirche hat unvergänglichen Bestand, denn sie ist auf den Felsen gegründet.) Was unter diesem Fels zu verstehen ist, ist hier an den angeführten Stellen überall nicht weiter gesagt; aber wir sehen aus anderen Stellen, was für Athanasius der Fels war, auf den die Kirche gegründet ist, nämlich der Glaube an den dreieinigen Gott. Epist. III. ad Serap. n. 6 (p. 695) fährt Athanasius nach der Darlegung dieses Glaubens fort: „Das ist der Glaube der katholischen Kirche. Denn auf die Trinität

¹⁾ Or. IV. c. Ar. n. 34 (p. 643): τὰ τῶν Ἰουδαίων λέλυται· σκιὰ γὰρ ἦν· τὰ δὲ τῆς ἐκκλησίας ἡδρασταί· τεθεμελίωται γὰρ ἐπὶ τὴν πέτραν, καὶ πύλαι ᾗδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς. — Expos. in Ps. 92,1 (p. 1168): „καὶ γὰρ ἐστερέωσε τὴν οἰκουμένην, ἥτις οὐ σαλευθήσεται.“ ἐκείνους προανελὼν τοὺς ἀντικειμένους δηλονότι δαίμονας, ἔστησεν ἐπὶ πέτραν τὴν ἐκκλησίαν, ἥς οὐδὲ αὐταὶ κατισχύσουσιν αἱ τοῦ ᾗδου πύλαι. — Vgl. auch Expos. in Ps. 47, zu v. 9 ff. (p. 1079), wo die Worte des Herrn bei Matth. 16,18 so citiert werden (ohne weitere Rücksicht auf die Veranlassung): „ἐγὼ ἐπὶ τὴν πέτραν οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν.“

hat sie der Herr gegründet und befestigt, da er zu den Jüngern sagte: „Gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heil. Geistes.“ (ἐν τριάδι γὰρ αὐτὴν ἐθεμελίωσε καὶ ἐρρίζωσεν ὁ κύριος, εἰρηκῶς τοῖς μαθηταῖς. . . .) Damit vergleiche man Epist. I. ad Serap. n. 6 (p. 653): „Die ganze Theologie und unsere Vollendung, in der er uns mit sich und durch sich mit dem Vater verband, darin nach der ganzen Fülle zusammenfassend, gebot er den Jüngern: „Gehet hin, etc.“ (τὴν πᾶσαν θεολογίαν καὶ τὴν ἡμῶν τελείωσιν, ἐν ᾗ συνῆπτεν ἡμᾶς ἐαυτῷ καὶ δι’ ἐαυτοῦ τῷ πατρί, ἐν τούτῳ συμπληρῶν, παρήγγειλε τοῖς μαθηταῖς. . . .) Vgl. ferner Epist. I. ad Serap. n. 28 (p. 676): ἐν ταύτῃ (τῇ πίστει) γὰρ ἡ ἐκκλησία θεμελιώται, καὶ ὁ ταύτης ἐκπίπτων οὔτ’ ἂν εἴη οὔτ’ ἂν ἔτι λέγοιτο χριστιανός. . . . καὶ ὅτι αὕτη ἡ πίστις τῆς Ἐκκλησίας ἐστὶ, μαθεύωσαν πῶς ὁ μὲν Κύριος ἀποστέλλων τοὺς ἀποστόλους παρήγγειλε τοῦτον θεμέλιον τιθέναι τῇ Ἐκκλησίᾳ λέγων· πορευθέντες μαθητεύσατε κτλ.

Or. II. c. Ar. n. 74 (p. 541s.) ist Christus als der Grundstein der Kirche bezeichnet, zu Prov. 8,23: πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέ με. „Nach seiner menschlichen Seite wird er grundgelegt, damit auch wir auf ihn wie kostbare Steine aufgebaut werden können, und ein Tempel des in uns wohnenden heil. Geistes werden.“

Da die Kirche von Christus und auf ihn gegründet ist, und ihn allein zum Meister und Lehrer hat, so nennt sie sich auch nur nach ihm, und nach keinem menschlichen Lehrer und Führer. Dies wird Or. I. c. Ar. n. 2 (p. 406s.) den Arianern entgegengehalten, wie die Häretiker, so wie jetzt sie, nach ihren Meistern genannt seien, während die Katholiken nur den Christennamen führen. „Niemals bekam eine Gemeinde (λαός) eine Zubenennung nach ihren Bischöfen, sondern nach dem Herrn, an den wir auch den Glauben haben; und obwohl die seligen Apostel unsere Lehrer wurden und uns das Evangelium des Heilands zubrachten, so wurden wir doch nicht nach ihnen genannt, sondern nach Christus sind und heissen wir Christen.“ n. 3: Auch in der Nachfolge im Lehramte innerhalb der Kirche wird immer der-

selbe Charakter bewahrt, und immer bekommen die neu Unterwiesenen und in die Kirche Eintretenden den Christenamen, nicht den eines menschlichen Lehrers.

Von der Einheit der Kirche, die auch äusserlich zu wahren und als das kostbarste Gut zu erstreben sei, ist gesprochen in dem Tomus ad Antiochenses, n. 8 (p. 775). Nach dem Berichte über das, was die alexandrinische Synode von 362 für die Wiedervereinigung mit den zum katholischen Glauben Zurückkehrenden getan hat, folgt eine Mahnung, ihnen freundlich entgegenzukommen, sobald sie sich zum Nicänischen Glauben bekennen: „Ihr, als gute Menschen und treue Knechte und Verwalter des Herrn, machet dem, was Aergernis und Anstoss gibt, ein Ende und haltet es fern, und schätzt höher als Alles einen solchen Frieden, wofern der Glaube gesund ist. Vielleicht wird der Herr sich unser erbarmen und wird das Getrennte vereinigen, und es wird eine Herde, und wir haben wiederum Alle einen Führer, unsern Herrn Jesus Christus.“ — In den Festbriefen kommt Athanasius auch wiederholt auf den Gedanken von der Einheit der Kirche. 5. Festbrief (Larsow S. 84): (Wir wollen das Fest nicht feiern wie die Heiden, Juden, oder die Sektierer.) „Die Sektierer irren umher in getrennten Orten und in eitlen Gedanken. Wir aber, meine Brüder, wollen die Heiden übertreffen dadurch, dass wir das Fest in Lauterkeit der Seele und in Reinheit des Leibes feiern; die Juden dadurch, dass wir kein Vorbild und keinen Schatten mehr annehmen, sondern im Lichte der Wahrheit glänzen und die Sonne der Gerechtigkeit schauen; die Sektierer endlich dadurch, dass wir den Rock Christi nicht trennen,¹⁾ sondern in Einem Hause, in der katholischen Kirche, das Passah des Herrn essen.“ — 11. Festbrief (S. 123): „Wenn so von allen denen, die überall

¹⁾ Dasselbe Bild vom ungenähten Rock Christi auf die Kirche angewandt, finden wir auch wieder im 6. Festbrief (S. 90): „Die thörichten Sektierer . . . , weil sie den Rock zerreißen;“ und im 10. Festbrief (S. 111): „Weil sie gelernt haben, den untrennbaren Rock Gottes zu trennen.“ Von anderweitigem Vorkommen desselben Bildes bringt Larsow in einer Note S. 81 Beispiele bei.

sind, Lobgesang und Gebet zu ihm, dem barmherzigen und gütigen Vater emporsteigt, wenn die ganze katholische Kirche, die überall ist, unter Freude und Jubel, zugleich und in ein und derselben Weise die Anbetung Gottes vollbringt, wenn jeder in Gemeinschaft Lobpreis emporsendet und Amen sagt.“¹⁾

Der Mittelpunkt der Einheit für die Einzelkirche, der ihr durchaus notwendig ist, in dem sie ihren Bestand hat, ist der Bischof. Eine hierhergehörige Aeusserung finden wir in dem Briefe an Drakontius, der sich der Uebernahme des Bischofsamtes in diesen bösen unruhigen Zeiten (c. 354), wofür er gewählt worden war, durch Flucht hatte entziehen wollen. In diesem Briefe also finden wir die Stelle, n. 4 (p. 265): „Wenn Alle den gleichen Sinn hätten, wie jetzt Deine Ratgeber (d. h. die ihm zur Flucht rieten), wie wärest Du dann da ein Christ geworden, wenn keine Bischöfe wären? Und wenn die, welche nach uns kommen, dieses Sinnes werden sollten, wie werden dann die Kirchen bestehen können?“ Darum hat, wie in der Apol. ad Imp. Const. n. 26 (p. 311) bemerkt ist, der Bischof auch die Pflicht, als der Hirt treu zu der ihm anvertrauten Herde zu stehen und sie nicht zu verlassen, da er für gewissenlose Pflichtverletzung keine Entschuldigung finden könnte bei den wahrhaftigen Bischöfen, „und noch viel weniger bei dem, der ihm die Herde anvertraut hat; das ist aber der, der die ganze Erde richtet, unser wahrhaftiger Allherrscher und Herr Jesus Christus, der Sohn Gottes.“

¹⁾ Larsow zu der Stelle (und nach ihm Hesler, Zeitschrift f. d. histor. Theol. 1856, S. 376) findet hier „die Quelle zu der berühmten Erklärung der Katholicität und des Katholischen, welche Vincentius Lerinensis gab.“ Das trifft nicht ganz zu. In all den angeführten Stellen zusammengekommen haben wir freilich Alles, was auch in der Formel des Vincentius liegt; aber in dieser Stelle speziell ist das ja gar nicht beabsichtigt; hier ist nur von der Einheit und Einmütigkeit zu einer Zeit die Rede, von dem ubique und ab omnibus des Vincentius, während das semper bei dem hier ausgesprochenen Gedanken nicht in Betracht kommt.

Die Gesamtkirche aber bringt ihre Einheit äusserlich zum Ausdruck durch die Kirchengemeinschaft, welche die verschiedenen Einzelkirchen durch ihre Bischöfe alle untereinander unterhalten. In den apologetischen Schriften für seine Person und Sache beruft sich Athanasius immer auf die grosse Zahl der Bischöfe, die sich für ihn erklärt und die Gemeinschaft mit ihm aufrecht erhalten haben. (S. z. B. Apol. c. Ar. n. 1, n. 89 und 90.)¹⁾ Dadurch also soll die Einheit der Kirche zum Ausdruck kommen, durch die von den Einzelkirchen in ihren Bischöfen gegenseitig unterhaltene Einheit des Glaubens und der Liebe. Die rechtmässigen Organe aber, denen in streitigen Fällen in Glaubenssachen (durch abgelegtes Zeugnis) und Disciplinarangelegenheiten die Entscheidung zusteht, sind die Synoden, unter denen der bis dahin einzigen ökumenischen Synode von Nicäa, als Vertretung der Gesamtkirche, das höchste Ansehen zukommt. (Darüber ist im Allgemeinen überhaupt auf diejenigen Schriften des hl. Athanasius zu verweisen, welche die historischen Zeitverhältnisse zum Gegenstand haben.)

3) Vom Lehramt der Kirche.

Zunächst von den Quellen der Kirchenlehre. Darüber äussert sich Athanasius schon im Eingang seiner ersten Schrift, der Oratio contra gentes, n. 1. Er sagt hier demjenigen, für den die Schrift zunächst verfasst war, er wolle ihm auf seinen Wunsch einiges Wenige vom christlichen Glauben auseinandersetzen, obwohl die religiöse Erkenntnis eigentlich menschlicher Lehre nicht bedürfe, sondern so, wie sie als Lehre Christi aus der heil. Schrift

¹⁾ Ich erwähne bei dieser Gelegenheit ein Wort des Bischofs Alexander von Alexandrien, wo er von der Einheit der Kirche durch „das Band der Eintracht und des Friedens“ spricht, (Epist. encycl. ad episcopos, in den Werken des hl. Athanasius, I. p. 397): ἐνὸς σώματος ὄντος τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας, ἐντολῆς τε οὐσης ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς, τηρεῖν τὸν σύνδεσμον τῆς ὁμονοίας καὶ εἰρήνης, ἀκόλουθόν ἐστι γράφειν ἡμᾶς καὶ σημεινεῖν ἀλλήλοις τὰ παρ' ἐκάστου γινόμενα· ἵνα εἴτε πάσῃ εἴτε χαίρῃ ἐν μέλος, ᾧ συμπάσχωμεν ᾧ συγχαίρωμεν ἀλλήλοις.

zu finden sei, an sich selbst genüge. „Denn an sich selbst genügend¹⁾ sind die heiligen und von Gott inspirierten Schriften zur Verkündigung der Wahrheit; dann aber gibt es auch viele Schriften unserer seligen Lehrer, die dazu verfasst sind; und wer diese liest, der wird darin Belehrung finden über die Auslegung der heil. Schriften, und die Erkenntnis, nach der er begehrt, erlangen können.“²⁾ Da ihm aber gerade solche Schriften der Lehrer nicht zur Hand seien, so wolle er selbst seinem Freunde das schreiben, was er von jenen gelernt habe.

Also die letzte Quelle, in der Alles enthalten ist, was zum christlichen Glauben wesentlich gehört, ist die heil. Schrift, als letzte Quelle keiner sachlichen Ergänzung bedürftend, sondern *αὐτάρκης*, ausreichend an und für sich. Sofort wird aber neben die Schrift die Tradition gestellt, als die durch die allgemeine Annahme der Kirche sanctionierte Norm des Verständnisses und der Auslegung der Schrift, deren Zeugen und Gewährsmänner die hl. Väter in ihren hinterlassenen Schriften sind. Soviel darüber vorläufig; weitere Ausführungen werden wir unten aus den spätern Schriften vorlegen.³⁾

¹⁾ Diesen Ausdruck haben wir wiederum *Contra Apollin.* I. I. 22 (p. 939): *ταῦτα ἔγραψα, ἀγαπητέ, καὶ ὅτι μάλιστα οὐδὲν πλέον ἔδει γράφειν· αὐτάρκης γὰρ ἡ εὐαγγελικὴ παράδοσις.* (Vincentius Lirinensis: cum sit perfectus scripturarum canon.)

²⁾ ἡ μὲν περὶ τῆς θεοσεβείας καὶ τῆς τῶν ὅλων ἀληθείας γνώσις οὐ τοσοῦτον τῆς παρὰ τῶν ἀνθρώπων διδασκαλίας δεῖται, ὅσον ἀφ' ἑαυτῆς ἔχει τὸ γινώριμον· μόνον γὰρ οὐχὶ καθ' ἡμέραν τοῖς ἔργοις κέκραγε, καὶ ἡλίον λαμπρότερον ἑαυτὴν διὰ τῆς Χριστοῦ διδασκαλίας ἐπιδείκνυται· ποθοῦντι δέ σοι ὅμως τὰ περὶ ταύτης ἀκοῦσαι, φέρε, ὦ μακάριε, ὥς ἂν οἰοί τε ὦμεν, ὀλίγα τῆς κατὰ Χριστὸν πίστεως ἐκθώμεθα, δυναμένῳ μὲν σοι καὶ ἀπὸ τῶν θείων λογίων ταύτην εὗρεῖν, φιλοκάλως δὲ ὅμως καὶ παρ' ἑτέρων ἀκούοντι· αὐτάρκεις μὲν γὰρ εἰσιν αἱ ἅγαι καὶ θεόπνευστοι γραφαὶ πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας ἀπαγγελίαν· εἰσὶ δὲ καὶ πολλοὶ τῶν μακαρίων ἡμῶν διδασκάλων εἰς ταῦτα συνταχθέντες λόγοι· οἷς ἐάν τις ἐντύχοι, εἴσεται μὲν πως τὴν τῶν γραφῶν ἐρμηνείαν, ἥς δὲ ὀρέγεται γνώσεως τυχεῖν δυνήσεται. — Vgl. auch noch n 45 derselb. Schrift

³⁾ Vgl. Vincentius Lirinensis, *Commonitorium*, n. 2: *Hic forsitan requirat aliquis: Cum sit perfectus Scripturarum canon, sibi que*

Auch De incarn. n. 56 (p. 96) verweist Athanasius seinen Leser für das von ihm Gesagte auf die hl. Schrift, in der er die Bestätigung für Alles finden solle. „Denn jene (αἱ γραφαί) wurden durch gottgelehrte Männer (als Organe) von Gott (von Seiten Gottes her, von Gott ausgehend) geredet und geschrieben. (ἐκεῖναι μὲν γὰρ διὰ θεολόγων ἀνδρῶν παρὰ θεοῦ ἐλαλήθησαν καὶ ἐγράφησαν.) Wir aber haben es gelernt von den gottbegeisterten Lehrern, die sich an sie (die hl. Schriften) hielten, die auch Zeugen der Gottheit Christi geworden sind, und so teilen wir es auch deiner Lernbegierde mit.“ (ἡμεῖς δὲ παρὰ τῶν αὐταῖς

ad omnia satis superque sufficiat, quid opus est, ut ei ecclesiasticae intelligentiae iungatur auctoritas? Quia videlicet Scripturam sacram pro ipsa sua altitudine non uno eodemque sensu universi accipiunt, sed eiusdem eloquia aliter atque aliter alius atque alius interpretatur; ut pene quot homines sunt, tot illinc sententiae erui posse videantur. . . . Atque idcirco multum necesse est, propter tantos tam varii erroris anfractus, ut propheticae et apostolicae interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur. Ueber diesen Traditionsbegriff des Vincentius vgl. Kuhn, Dogmatik I. S. 44f.: „Vincentius Lir, der darauf ausgieng, die Lehren der Väter über Schrift und Tradition zu erforschen und zur Darstellung zu bringen, scheint von der Tradition in dem Sinn als inhaltliche Ergänzung der Schrift gar nichts zu wissen; so sehr tritt dieser Begriff bei den Vätern hinter den andern zurück, von dem er auch, wie gesagt, nur ein Moment ist. Die Schrift ist nach ihm inhaltlich perfekt und sich selbst nach allen Seiten genügend; sie bedarf aber für uns der kirchlichen Auslegung (intelligentia ecclesiastica). Es ist unstatthaft, sie nach eigenem Gutdünken auslegen zu wollen; die Auslegung muss sich secundum ecclesiastici et catholici sensus normam richten. Den Grund für diese Forderung findet er, worin man ihn immer gefunden hat, in der Erhabenheit (altitudo) der in der Schrift enthaltenen Wahrheiten, der gegenüber der subjektive Geist unzulänglich ist; wesshalb die freie Schriftforschung niemals die eine Wahrheit, sondern nur die Verschiedenheit der menschlichen Ansichten, an der sich die objektive Wahrheit bricht, zum Vorschein bringen kann. Wenn Vincentius die Tradition als intelligentia ecclesiastica oder sensus ecclesiasticus bezeichnet, so darf man dies nicht von ihrem (oder ihrer Organe, der Väter und Lehrer) christlichen Geiste im subjektiven Sinne, sondern muss es von dem Glauben der Kirche, den sie von den Aposteln unmittelbar empfangen hat und unverändert forterhält, von ihrem objektiv christlichen Bewusstsein verstehen.“

έντυγχανόντων Θεοπνεύστων διδασκάλων, οἱ καὶ μάρτυρες τῆς Χριστοῦ Θεότητος γεγονάσι, μαθόντες, μεταδίδομεν καὶ τῇ σὴ φιλομαθείᾳ.) Also wiederum die Tradition als die Ueberlieferung der Väter bezüglich des rechten Schriftverständnisses.¹⁾ In n. 57 wird beigelegt, zur rechten Forschung in der Schrift und deren wahrer Erkenntnis sei aber Reinheit der Seele und des Lebens in der christlichen Tugend notwendig.

Noch ein paar Aeusserungen aus den spätern Schriften über die Schrift als erste Glaubensquelle: De decr. Nic. syn. n. 32 (p. 237): ἀκριβέστερα ἐκ τῶν γραφῶν μᾶλλον ἢ ἐξ ἐτέρων ἐστὶ τὰ τῆς ἀληθείας γνωρίσματα. Epist. IV. ad Serap. n. 23 (p. 714): Zu dem, was ich dir geschrieben habe, λοιπὸν σαυτῷ τὴν ἀκριβεστέραν διάνοιαν ἔκ τε τοῦ εὐαγγελικοῦ ῥητοῦ καὶ τῶν ψαλμῶν ἀναλαμβάνων, δέσμευε τὰ τῆς ἀληθείας δράγματα. (Nach Ps. 125,6.) De synodis n. 6 (p. 720): ἔστι μὲν γὰρ ἱκανωτέρα πάντων ἡ θεία γραφή. Epist. ad Jovianum, n. 1 (p. 780): ἡ ἀληθείης καὶ εὐσεβείας εἰς τὸν κύριον πίστις φανερὰ πᾶσι κατέστηκεν, ἐκ τῶν θείων γραφῶν γνωσκομένη τε καὶ ἀναγνωσκομένη. In dem Fragment des 39. Festbriefes (Opp. T. I. p. 962), nach Aufzählung des biblischen Kanons: ταῦτα πηγὰὶ τοῦ σωτηρίου, ὥστε τὸν διψῶντα τῶν ἐν τούτοις ἐμπορεῖσθαι λογίων· ἐν τούτοις μόνοις τὸ τῆς εὐσεβείας διδασκαλεῖον εὐαγγελίζεται· μηδεὶς τούτοις ἐπιβαλλέτω μηδὲ τούτων ἀφαιρεῖσθαι τι. — Die Theopneustie der heil. Schrift wird auch von den Arianern anerkannt, De decr. Nic. syn. n. 15: εἰ δὲ συνομολογοῦσιν ἡμῖν εἶναι Θεοπνευστα τὰ τῆς γραφῆς ῥήματα.²⁾ Den Begriff

¹⁾ Aus dem Angeführten geht zur Genüge hervor, was von der Behauptung von Voigt zu halten ist, wenn er in seiner „Lehre des Athan.“ S. 14 den Mund recht voll nimmt und sagt: „Aus den bisherigen Erörterungen ergibt sich als unleugbare Tatsache (?), dass Athanasius als Vertreter des formalen protestantischen Prinzips (!?) nicht eine Gestalt des römischen Katholicismus, wie Möhler will, sondern ein Repräsentant unserer (der lutherischen!) Kirche im 4. Jahrh. ist.“ Eine weitere Widerlegung nach dem oben angeführten ist wahrlich nicht nötig.

²⁾ Eine Aufzählung des biblischen Kanons haben wir, wie erwähnt, von Athanasius in dem schon citierten Fragment des 39. Festbriefes

derselben spricht Athanasius in der oben (S. 180) aus De incarn. n. 56 angeführten Stelle aus, ohne denselben hier oder sonst irgendwo näher zu entwickeln.

Diesen Glauben, wie er in der heil. Schrift niedergelegt und durch die Ueberlieferung der Väter fortgepflanzt ist, treu in seiner Reinheit und Unversehrtheit zu bewahren, ist die Aufgabe der Kirche. Sie ist die berufene Auslegerin der heil. Schrift, deren Auslegung nicht der Willkür jedes einzelnen Irrlehrers preisgegeben sein soll, sondern eben dem Lehramte der Kirche untersteht, nämlich so, dass diese die Aufgabe hat, wiederum nicht (in ihren Organen) zu einer Zeit willkürlich zu schalten, sondern vielmehr jederzeit für die treue Bewahrung und Weiterpflanzung dessen zu sorgen, was die Väter einmütig gelehrt haben und was die kirchliche Tradition in ununterbrochener Continuität von Anfang von den Aposteln her immer festgehalten hat. Zuerst davon, dass nur der Kirche die Entscheidung in der Schriftauslegung zukommt, und nur den in ihr Befindlichen, mit ihr in lebendiger Verbindung Stehenden, der Gebrauch und das rechte Verständnis der Schrift.¹⁾ Or. III. c. Ar. n. 28 (p. 578) ruft Athanasius den Arianern zu: „Christen sind wir, ihr Arianer, Christen sind wir; und unsere Sache ist es, die Evangelien (in dem

vom Jahre 367 (p. 962), mit Unterscheidung von *κανονιζόμενα* und *ἀναγινωσκόμενα*. Vergl. Zahn, Geschichte des Kanons, II. S. 203—212. Von den *ἀναγινωσκόμενα* (Weisheit Salomonis, Weisheit Sirach, Esther, Judith, Tobias, *Διδαχὴ καλουμένη τῶν ἀποστόλων*, und *Ποιμὴν*) sagt Athanasius, im Gegensatz zu den kanonischen Büchern, welche die Quellen des Heiles sind, sie seien *τετυπωμένα παρὰ τῶν πατέρων ἀναγινώσκεισθαι τοῖς ἄρτι προσερχομένοις καὶ βουλομένοις κατηχεῖσθαι τὸν τῆς εὐσεβείας λόγον*.

¹⁾ Als Grundsatz einer gesunden Schriftauslegung, soweit es sich um theologische Anwendung einzelner Stellen handelt, spricht Athanasius Or. I. c. Ar. n. 54 (p. 458) aus, es sei überall notwendig, *καθ' ὃν εἶπεν ὁ ἀπόστολος καιρόν, καὶ τὸ πρόσωπον, καὶ τὸ πρᾶγμα*, διόπερ ἔγραψε, πιστῶς ἐκλαμβάνειν, ἵνα μὴ παρὰ ταῦτα ἢ καὶ παρ' ἑτερόν τι τούτων ἀγνοῶν ὁ ἀναγινώσκων ἔξω τῆς ἀληθινῆς διανοίας γένηται. . . . ὅταν μὲν οἷν τῶν τοιούτων τις ἔχη καλῶς τὴν γνῶσιν, ὁρθὴν ἔχει καὶ ὑγιαίνουσιν τὴν τῆς πίστεως διάνοιαν· ἐὰν δὲ παρ' ἑτερόν τις ἐκλάβανῃ τι τούτων, εὐθὺς εἰς αἵρεσιν ἐκπίπτει.

was sie) vom Heiland (sagen) recht zu verstehen.“ (ἡμῶν τε ἴδιον καλῶς τὰ εὐαγγέλια νοεῖν περὶ τοῦ σωτῆρος.)¹⁾ De decr. Nic. syn. n. 32 (p. 237): Wenn die Arianer immer einwenden, dass das Wort ὁμοούσιος nicht schriftgemäss sei, so erklärt sich Athanasius vollkommen damit einverstanden, dass man sich unbedingt an die heil. Schrift zu halten habe; aber die Konzilsväter, in der ökumenischen Synode als rechtmässige Vertreter der Gesamtkirche vereinigt, hatten als solche das Recht, zumal sie durch die Hinterlist der Gegner dazu genötigt waren, die Lehre der Schrift in einen klaren und keiner Zweideutigkeit Raum lassenden Ausdruck zu bringen.²⁾ Ib. n. 27 (p. 233): Die ökumenische Synode von Nicäa hat nur das definiert, „was die, welche von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes waren (Luc. 1,2), überliefert haben (ἅπερ οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται τοῦ λόγου γενομένοι παραδεδώκασιν). Denn der Glaube, den die Synode schriftlich bekannt hat, ist der Glaube der katholischen Kirche. In dessen Verteidigung haben die seligen Väter so geschrieben und die arianische Häresie verdammt.“

Hier haben wir also den Begriff der Katholicität: was die apostolische Tradition von Anfang an und immer festgehalten hat, das ist katholisch, und dessen Bewahrung ist die heilige Pflicht der Kirche. Noch eindringlicher spricht Athanasius von dieser Pflicht, die Continuität des katholischen Glaubens zu bewahren, in der Epist. encycl. ad episcopos (p. 111), wo er in n. 1 die Bischöfe auffordert, seine Sache auch als die ihrige anzusehen, da es sich hierbei um die Erhaltung des katholischen Glaubens handle. „Nicht jetzt erst wurden κανόνες καὶ τύποι (Montfaucon: canones et statuta) den Kirchen gegeben, sondern von unsern Vätern her wurden sie gut und fest überliefert. Und der Glaube hat nicht jetzt angefangen, sondern er kam vom Herrn

¹⁾ Vgl. Tertull. de praescript. n. 15ss., n. 37.

²⁾ ἄλλ' ἡ κακοήθεια καὶ μετὰ πανουργίας παλίμβολος ἀσέβεια τῶν περὶ Εὐσέβιον ἠνάγκασε τοὺς ἐπισκόπους λευκότερον ἐκθέσθαι τὰ τὴν ἀσέβειαν αὐτῶν ἀνατρέποντα ῥήματα.

durch die Jünger bis auf uns. Damit nun nicht, was von den Alten an bis auf uns in den Kirchen bewahrt blieb, in diesen Tagen verloren gehe und für das uns Anvertraute von uns Rechenschaft gefordert werde, darum reget euch, ihr Brüder, die ihr Verwalter der Geheimnisse Gottes seid, wenn ihr sehet, wie diese von Andern geraubt werden.“ — Die Uebereinstimmung der Lehrer unter sich und mit den Vätern ist das Zeugnis dafür, dass sie Lehrer der Wahrheit sind, in treuem, unverändertem Bewahren der einen Lehre; De decr. Nic. syn. n. 4 (p. 211): „So wie es die Väter überliefert haben, das ist in Wahrheit (christliche) Lehre; und das ist wahrhaft das Zeugnis (rechter) Lehrer, dass sie unter sich einig sind, und weder gegen einander noch gegen die Väter streiten. Denn die sich nicht in der Weise verhalten, müssen eher elende (μολῳχοί) als wahrhafte Lehrer genannt werden. Die Griechen (Ἕλληνες, die heidnischen Philosophen), die nicht einträchtig lehren, sondern unter einander streiten, haben keine wahre Lehre; die Heiligen aber und die wahrhaften Herolde der Wahrheit stimmen miteinander überein und sind nicht in Zwiespalt unter sich. Denn wenn sie auch zu verschiedenen Zeiten leben, so bewegen sie sich doch demselben Ziele zu, als Propheten des einen Gottes und einträchtige Verkündiger desselben Evangeliums.“ (εἰ γὰρ καὶ διαφοροῖς χρόνοις γεγόνασιν, ἀλλ' εἰς ταὐτὸν ἀλλήλοις ὁρμῶσιν, ἑνὸς ὄντος τοῦ Θεοῦ προφητῶνται, καὶ τὸν αὐτὸν συμφώνως εὐαγγελιζόμενοι λόγον) n. 5. Dieser in der Kirche vom Herrn und den Aposteln an unversehrt bewahrte Glaube ist im Wesen der nämliche, der zurückgeht durch die Heiligen des Alten Bundes bis zur Uoffenbarung Gottes an Adam: „Was Moses lehrte, das beobachtete (schon) Abraham; und was Abraham beobachtete, das erkannten (schon) Noe und Enoch, die Reines und Unreines unterschieden und Gott wohlgefällig wurden. Auch Abel gab ja so Zeugnis, das wissend, was er von Adam gelernt hatte; und dieser selbst hatte es von dem Herrn gelernt, der auch in der Fülle der Zeiten, da er kam zur Aufhebung der Sünde, sagte: „Kein neues Gebot gebe ich euch, sondern ein altes Gebot, das ihr gehört habt von

Anfang an.“ (Das sind vielmehr Worte des Apostels Johannes, 1 Joh. 2,7.) Daran fügt Athanasius noch die bekannten Worte des Apostels Paulus, Gal. 1,8 und 9.¹⁾ Darum eben muss das ökumenische Symbolum unantastbar bewahrt bleiben, weil es nicht eine willkürliche Aufstellung einer Versammlung von Bischöfen ist, sondern der Ausdruck und die Bezeugung des von Anfang in der Kirche überlieferten und jetzt in der rechtgläubigen Kirche allgemein geltenden Glaubens. Epist. ad Jov. n. 2 p. 781): „Wisse, gottgeliebtester Augustus, dass das von aller Zeit her verkündigt wird, dass diesen Glauben die in Nicäa vereinigten Väter bekannt haben, und mit diesem die Kirchen allerorts in Einklang stehen,“ die nun aufgezählt werden. „Und du weisst, . . . dass, wenn auch einige Wenige diesem Glauben widersprechen, sie kein Vorurteil schaffen können, wenn der ganze Erdkreis den apostolischen Glauben festhält.“²⁾

Ich schliesse dieses Kapitel mit der Mahnung in der Epist. ad Johannem et Antiochum (p. 956): „Ihr haltet die Grundlage fest, welche ist Jesus der Christ, unser Herr, und das Bekenntnis der Väter von der Wahrheit, und wendet euch ab von denen, die mehr oder weniger reden (etwas hinzufügen oder wegnehmen) wollen. (ὅμεις ἔχοντες τὸν

¹⁾ Vom Verhältniss des Neuen Testaments zum Alten spricht Athanasius auch in der Epist. encycl. ad episc. Aeg. et Lib. n. 4 (p. 273): „Woher haben denn Marcion und Manichäus das Evangelium, wenn sie das Gesetz verläugnen? Denn am Alten hängt das Neue, und das Neue gibt für das Alte Zeugnis. (ἐκ γὰρ τῶν παλαιῶν τὰ νέα, καὶ τὰ νέα τοῖς παλαιοῖς μαρτυρεῖ.) Die also Dieses verläugnen, wie können die das bekennen, was aus Jenem ist? Paulus wurde ein Apostel des Evangeliums (Gottes), das er (Gott) voraus verheissen hatte durch seine Propheten in den heil. Schriften, (Röm. 1,2); und der Herr selbst sagte: ‚Forschet (Athanasius nahm wohl das ἐρευνᾶτε als Imperativ, während es vielmehr Indicativ ist —) in der Schrift, weil sie es ist, die von mir Zeugnis gibt.‘ (Joh. 5,39.) Wie werden sie nun den Herrn bekennen, wenn sie nicht zuvor die von ihm handelnde Schrift durchforscht haben? Denn Den, von dem Moses und die Propheten schrieben, sagen die Jünger, haben sie gefunden.“

²⁾ Und dann in n. 4, nach Mitteilung des nicänischen Symbolums: ταύτῃ τῇ πίστει πάντας ἐπιμένειν ἀναγκαῖον, ὡς θείας καὶ ἀποστολικῇ, καὶ μηδένα μετακινεῖν αὐτὴν πιθανολογίαις καὶ λογομαχίαις.

δεμέλιον ἀσφαλῆ, ὅς ἐστιν Ἰησοῦς ὁ Χριστός, ὁ κύριος ἡμῶν, καὶ τὴν τῶν πατέρων περὶ τῆς ἀληθείας ὁμολογίαν, τοὺς πλεόν τι ταύτης ἢ ἔλαττον λαλεῖν θέλοντας ἀποστρέφουσθε.)

4) Die Kirche als Verwalterin der Gnadenmittel. Sacramente.

Darüber sich im Allgemeinen oder sonst in weiterem Umfange auszusprechen, hatte Athanasius nie Veranlassung. Wir können daher auch hier zu diesem Lehrstück nicht mehr geben, als wir haben, nämlich einzelne Bemerkungen über die hl. Taufe (mit Firmung) und das hl. Abendmahl.¹⁾

a) Von der hl. Taufe.

„Die hl. Taufe,“ heisst es Or. IV. c. Ar. n. 21 (p. 633), „auf der der Bestand unseres ganzen Glaubens beruht, . . . wird auf den Vater und den Sohn und den heil. Geist gegeben.“ (τὸ ἅγιον βάπτισμα, ἐν ᾧ πάσης πίστεως ἡμῶν ἡ σύστασις ὀρμεῖ, . . . εἰς πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα δίδοται.) Durch sie werden wir in die Kirche Christi aufgenommen, mit ihm vereinigt, und durch ihn mit dem Vater, und durch die trinitarische Taufformel, die den ganzen Inhalt des christlichen Glaubens in sich zusammenfasst, eben auf diesen kirchenbildenden Glauben verpflichtet. (Vgl. Epist. I. ad Serap. n. 6. S. oben S. 175.)

Epist. IV. ad Serap. n. 13 (p. 705). Die hl. Taufe ist eine geistige Wiedergeburt, die nur einmal im Leben vor-

¹⁾ Voigt von seinem lutherischen Standpunkte kann sich nicht enthalten, zu sagen (Lehre d. Athan. S. 169): „Von anderen Sacramenten, als diesen beiden, findet sich bei Athanasius noch keine Spur.“ Und im Inhaltsverzeichnis: „Nur zwei Sacramente.“ Diese Bemerkungen, die unbefangene Leser irreführen können, sind zum Mindesten recht überflüssig. Wie gesagt, sprach Athanasius nirgends von Sacramenten im Allgemeinen, er sagte also so wenig irgendwo, es gebe deren zwei, als er sagte, es gebe sieben, oder überhaupt eine grössere Zahl, und der Schluss ex silentio, als ob er wirklich nicht mehr sakramentale Gnadenmittel gekannt habe, hat hier durchaus keine Berechtigung. Er handelt ja auch nirgends von Abendmahl und Taufe zusammen unter einem gemeinsamen Gesichtspunkt.

kommt, durch die Gnade des heil. Geistes.¹⁾ In der Interpret. in Symb. (p. 1279): Wir glauben . . „an eine Taufe zur Busse und Vergebung der Sünden.“ (εἰς ἓν βάπτισμα μετανοίας καὶ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν.)²⁾

Epist. I. ad Serap. n. 6. wird die mit der Taufe verbundene Spendung des heil. Geistes durch Handauflegung (Firmung) erwähnt.³⁾

Noch etwas von der Ketzertaufe. Darüber spricht sich Athanasius in der Or. II. c. Arian. n. 42 ss. (p. 510s.) so aus, dass die Taufe dann leer und nutzlos sei, wenn sie, die doch auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heil. Geistes, also auf den dreieinigen Gott, gegeben werden soll, nicht aus dem rechten Glauben an den dreieinigen Gott heraus gegeben werde. So bei den Arianern; wenn diese läugnen, dass der Vater im wahren Sinne Vater des Logos, und dieser im wahren Sinne der Sohn Gottes

¹⁾ Damit, heisst es an dieser Stelle, sei die Vergebung der spätern Sünden, wenn sie bereut werden, nicht ausgeschlossen, nur dass das keine Wiedergeburt mehr sei: ἔχει δὲ πολλὴν τὴν διαφορὰν· ὁ μὲν γὰρ μετανοῶν, παύεται μὲν τοῦ ἁμαρτάνειν, ἔχει δὲ τῶν τραυμάτων τὰς οὐλὰς· ὁ δὲ βαπτιζόμενος, τὸν μὲν παλαιὸν ἀπεκδιδύσκειται· ἀνακαινίζεται δέ, ἄνωθεν γεννηθεὶς τῇ τοῦ πνεύματος χάριτι. Es ist mit diesen Worten wohl nicht vom kirchlichen Bussakt gesprochen, sondern nur von der Reue über die alltäglichen Sünden, die keinen Ausschluss von der Communion nach sich zogen. Vorher allerdings wird der Fall des korinthischen Sünders 2. Cor. 2, 8 erwähnt, als stärkster Beweis, dass es auch nach der Taufe eine Sündenvergebung gibt. — Auch eine Bemerkung im Psalmenkommentar, um das hier noch zu erwähnen, möchte ich nicht auf den kirchlichen Bussakt beziehen, da sie zu unbestimmt gefasst ist; zu Ps 17, 21: διδάσκει δὲ ὁ λόγος τὸ δύνασθαι τὸν κατὰ τινὰ ἀσθένειαν ὀλισθηρότα ἀναλαμβάνειν ἑαυτὸν διὰ δευτέρων κατορθωμάτων. Der Ausdruck δεύτερα κατορθώματα scheint allerdings in bestimmter Gegenüberstellung zu der einen Sündenvergebung in der Taufe gebraucht zu sein.

²⁾ Im Symbolum von Konstantinopel: ὁμολογοῦμεν ἓν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, confiteor unum baptismum in remissionem peccatorum.

³⁾ (Nach der Erzählung von der Herabkunft des heil. Geistes auf die Apostel am ersten Pfingstfeste:) ἔνθεν οὖν καὶ διὰ μὲν τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τῶν ἀποστόλων ἐδίδото τοῖς ἀναγεννωμένοις τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Vgl. ib. n. 4: τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ διδόμενον τοῖς πιστεύουσι καὶ ἀναγεννωμένοις διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας.

sei, so geben sie also die Taufe nicht auf Vater und Sohn, sondern auf Schöpfer und Geschöpf; und aus diesem Sinne heraus, wenn schon die Worte da sind, aber der rechte Glaube im Täufer und Täufling fehlt, hat der vollzogene Akt auch nicht die Kraft einer christlichen Taufe.¹⁾ Vgl. noch Epist. I. ad Serap. n. 30 (p. 678): Wie nur der Glaube an die Trinität mit Gott vereinigt, und darum eine Taufe nur im Namen des Vaters, oder nur im Namen des Sohnes, oder ohne den heil. Geist wirkungslos wäre;²⁾ „so hat auch

¹⁾ n. 42. οὗτοι (die Arianer) κινδυνεύουσι λοιπὸν καὶ περὶ αὐτὸ τὸ πλήρωμα τοῦ μυστηρίου· φημὶ δὴ τὸ βάπτισμα. εἰ γὰρ εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ δίδοται ἡ τελείωσις, οὐ λέγουσι δὲ πατέρα ἀληθινόν, διὰ τὸ ἀρνεῖσθαι τὸ ἐξ αὐτοῦ καὶ ὅμοιον τῆς οὐσίας, ἀρνοῦνται δὲ καὶ τὸν ἀληθινὸν υἱόν, καὶ ἄλλον ἑαυτοῖς ἐξ οὐκ ὄντων κτιστὸν ἀναπλάττοντες ὀνομάζουσι· πῶς οὐ παντελῶς κενὸν καὶ ἀλυσιτελὲς τὸ παρ' αὐτῶν διδόμενόν ἐστι, προσποιήσιν μὲν ἔχον, τῇ δὲ ἀληθείᾳ μηδὲν ἔχον πρὸς εὐσεβείαν βοήθημα; οὐ γὰρ εἰς πατέρα καὶ υἱὸν διδόασιν οἱ Ἀρειανοί, ἀλλ' εἰς κτίστην καὶ κτίσμα, καὶ εἰς ποιητὴν καὶ ποίημα. ὥσπερ δὲ ἄλλο ἐστὶ κτίσμα παρὰ τὸν υἱόν, οὕτως ἄλλο ἂν εἴη τῆς ἀληθείας τὸ παρ' αὐτῶν νομιζόμενον δίδοσθαι, καὶ τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ, διὰ τὸ γεγραμμένον, ὀνομάζειν προσποιῶνται. οὐ γὰρ ὁ λέγων ἀπλῶς, κύριε, οὗτος καὶ δίδωσιν, ἀλλ' ὁ μετὰ τοῦ ὀνόματος καὶ τὴν πίστιν ἔχων ὀρθήν. διὰ τοῦτο γοῦν καὶ ὁ σωτὴρ οὐχ ἀπλῶς ἐνετείλατο βαπτίζειν, ἀλλὰ πρῶτόν φησι, „μαθητεύσατε.“ εἰθ' οὕτως· „βαπτίζετε εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος.“ ἢ ἐκ τῆς μαθήσεως ἡ πίστις ὀρθὴ γένηται, καὶ μετὰ πίστεως ἡ τοῦ βαπτίσματος τελείωσις προστεθῇ. n. 43: πολλαὶ γοῦν καὶ ἄλλαι αἱρέσεις λέγουσαι τὰ ὀνόματα μόνον, μὴ φρονοῦσαι δὲ ὀρθῶς, ὡς εἴρηται, μηδὲ τὴν πίστιν ὑγιαίνουσαν ἔχουσαι, ἀλυσιτελὲς ἔχουσι καὶ τὸ παρ' αὐτῶν διδόμενον ὕδωρ, λειπόμενον εὐσεβείας, ὥστε καὶ τὸν ῥαντιζόμενον παρ' αὐτῶν ῥυπαίνεσθαι μᾶλλον ἐν ἀσεβείᾳ, ἢ λυτροῦσθαι. . . . εἰς γὰρ τὸν οὐκ ὄντα δοκοῦντες λαμβάνειν, οὐδὲν εἰληφότες ἔσονται· κτίσματί τε συντασσόμενοι, οὐδεμίαν παρὰ τῆς κτίσεως ἔξουσι βοήθειαν. καὶ εἰς ἀνόμοιον δὲ καὶ ἀλλότριον κατ' οὐσίαν τοῦ πατρὸς πιστεύοντες, οὐ συναφθήσονται τῷ πατρί, μὴ ἔχοντες τὸν ἴδιον καὶ ἐξ αὐτοῦ φύσει υἱόν, τὸν ὄντα ἐν τῷ πατρί, ἐν ᾧ καὶ ὁ πατήρ ἐστιν, ὡς αὐτὸς εἶρηκεν.

²⁾ ὥσπερ ἡ εἰς αὐτὴν (τὴν τριάδα) παραδεδομένη πίστις μία ἐστὶ, καὶ αὕτη συνάπτει τῷ Θεῷ, ὁ δὲ ὑπεξαιρούμενός τι τῆς τριάδος, καὶ ἐν μόνῳ τῷ τοῦ πατρὸς ὀνόματι βαπτιζόμενος, ἢ ἐν μόνῳ τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ, ἢ χωρὶς γε τοῦ πνεύματος ἐν πατρὶ καὶ υἱῷ, οὐδὲν λαμβάνει, ἀλλὰ κενὸς καὶ ἀτελής αὐτός τε καὶ ὁ δοκῶν διδόναι διαμένει· ἐν τῇ τριάδι γὰρ ἡ τελείωσις ἐστίν

der, der den Sohn vom Vater trennt, oder den heil. Geist zu den Geschöpfen herabsetzt, weder den Sohn noch den Vater, sondern ist ohne Gott und schlimmer als ein Ungläubiger, und alles eher als ein Christ.“

Dass die von den Häretikern, z. B. also gerade von den Arianern zur Kirche Zurückkehrenden, wenn sie die Taufe in ihrer Sekte erhalten hatten, wieder getauft werden müssen, sagt Athanasius allerdings nirgends, und es ist auch nichts davon historisch überliefert, dass er eine solche Praxis beobachtet habe. Diese Folgerung wird sich aber, scheint mir, doch kaum abweisen lassen. Montfaucon zu Or. II. c. Ar. n. 42 möchte das in Abrede stellen, tut es aber doch in einer recht unbestimmten und unsichern Weise: *Ex hoc loco contendunt nonnulli fuisse S. Athanasii sententiam, baptismum haereticorum plane irritum esse, iterumque esse baptizandos qui ex haereticis ad Ecclesiam catholicam convertuntur. Verum id clare non probant S. Doctoris verba, qui forte ea tantum ratione vacuum et inutile esse docet haereticorum baptismum, quatenus nihil proficit ad pietatem sive verum Dei cultum, qui in sola catholica exhibetur Ecclesia. Nec vero inepte ait eos, qui haereticorum adsperguntur aqua, foedari potius impietate, quam redimi; quippe cum illi, baptismum ab haereticis accipiendo, in eorum adscribantur numerum, fiantque et ipsi hoc pacto haeretici, ac proinde veram extra religionem et salutis viam. Dagegen sagt Schwane, Dogmengesch. d. patrist. Zeit, S. 958, bestimmt: „Der hl. Athanasius erklärt die Taufe der Arianer für ungültig, obwohl sie die im Evangelium vorgeschriebene Form recitierten, wie er ausdrücklich dabei bemerkt.“*

b) Vom hl. Abendmahl.

Die Hauptstelle ist Epist. IV. ad Serap. n. 19 (p. 710), im Zusammenhange der Erörterungen über die Sünde wider den heil. Geist. (Vgl. oben S. 97 ff.)¹⁾ Athanasius geht

¹⁾ Vgl. Möhler's Athanasius, am Schluss, 2. Aufl. S. 560 ff. Schwane, Dogmengeschichte der patristischen Zeit, S. 991 f. Schanz, Die Lehre von den heiligen Sakramenten, S. 339.

hier aus von den Worten des Herrn bei Joh. 6,62: „Das ärgert euch? wenn ihr nun den Menschensohn werdet hinaufsteigen sehen, wo er zuvor war? Der Geist ist's, der lebendig macht, das Fleisch nützt nichts. Die Worte, die ich zu euch gesprochen habe, sind Geist und Leben:“ „Auch hier (wie Matth. 12 in der Rede von der Lästerung des Menschensohnes und der Lästerung des heil. Geistes) hat er Beides von sich ausgesagt, Fleisch und Geist. Und den Geist unterschied er von dem Fleische, damit sie nicht nur an das Sichtbare (τὸ φαινόμενον), sondern auch an das Unsichtbare an ihm glauben, und lernen sollten, dass auch das, was er sage, nicht fleischlich sondern geistig sei. Denn für wie viele hätte der Leib zur Speise genügt, dass er die Nahrung der ganzen Welt werden könnte? Aber deshalb gedachte er der Himmelfahrt des Menschensohnes, um sie von der leiblichen (sinnlichen, fleischlichen) Vorstellung abzuziehen, und damit sie lernen sollten, dass das erwähnte Fleisch eine himmlische Speise von oben sei, und als geistige Nahrung von ihm gegeben werde; denn was ich zu euch gesprochen habe, sagt er, ist Geist und Leben; als wenn er gesagt hätte: das was gesehen und dahingegeben wird für das Heil der Welt, ist das Fleisch, das ich trage; aber dieses und sein Blut wird euch von mir geistig zur Nahrung gegeben werden, so dass es geistig einem Jeden mitgeteilt wird, und allen ein Schutzmittel wird zur Auferstehung des ewigen Lebens.¹⁾ So zog der Herr auch die Samariterin ab

¹⁾ . . . καὶ ἐνταῦθα γὰρ ἀμφότερα περὶ ἑαυτοῦ εἶρηκε, σάρκα καὶ πνεῦμα καὶ τὸ πνεῦμα πρὸς τὸ κατὰ σάρκα διέστειλεν, ἵνα μὴ μόνον τὸ φαινόμενον, ἀλλὰ καὶ τὸ ἀόρατον αὐτοῦ πιστεύσαντες μάθωσιν, ὅτι καὶ ἃ λέγει, οὐκ ἔστι σαρκικά, ἀλλὰ πνευματικά. πόσοις γὰρ ἤρκει τὸ σῶμα πρὸς βρῶσιν, ἵνα καὶ τοῦ κόσμου παντὸς τοῦτο τροφή γένηται; ἀλλὰ διὰ τοῦτο τῆς εἰς οὐρανοὺς ἀναβάσεως ἐμνημόνευσε τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, ἵνα τῆς σωματικῆς ἐννοίας αὐτοὺς ἀφελκύσῃ, καὶ λοιπὸν τὴν εἰρημένην σάρκα βρῶσιν ἄνωθεν οὐράνιον, καὶ πνευματικὴν τροφήν παρ' αὐτοῦ διδομένην μάθωσιν. ἃ γὰρ λελάληκα, φησὶν, ὑμῖν, πνεῦμά ἐστι καὶ ζωὴ ἴσον τῷ εἰπεῖν. τὸ μὲν δεικνύμενον καὶ διδόμενον ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου σωτηρίας, ἐστὶν ἡ σὰρξ ἣν ἐγὼ φορῶ. ἀλλ' αὕτη ὑμῖν καὶ τὸ ταύτης αἷμα παρ' ἐμοῦ πνευματικῶς δοθήσεται τροφή, ὥστε πνευμα-

vom Sinnlichen und sagte, Gott sei ein Geist, damit sie nicht mehr sinnlich, sondern geistig von Gott denke. So sprach auch der Prophet, da er den Fleisch gewordenen Logos schaute: „der Geist unseres Antlitzes, der Herr Christus,“ (Thren. 4, 20); damit man nicht nach dem Erscheinenden den Herrn für einen blossen Menschen halte, sondern, wenn man vom Geist höre, erkenne, dass der im Leibe (Erschienenene) Gott sei.“

Mit dieser Stelle ist die andere zusammenzuhalten, De incarn. et c. Ar. n. 16 (p. 883): . . . „Anderswo nennt er den heil. Geist das himmlische Brot, indem er sagt: unser wesentliches Brot (τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον, panem substantialem, Matth. 6, 11) gib uns heute. Denn er lehrte uns in dem Gebete, in dem jetzigen Leben um das wesentliche Brot, d. i. um das künftige zu bitten, dessen Erstling wir im jetzigen Leben haben, wenn wir am Fleische des Herrn teilnehmen, wie er selbst sagte: „Das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt.“ (Joh. 6, 52.) Denn lebendigmachender Geist ist das Fleisch des Herrn, weil es vom lebendigmachenden Geiste empfangen wurde. Denn was aus dem Geiste geboren ist, ist Geist.“

Aus dieser letzteren Stelle besonders wird es hinlänglich klar, dass, wenn Athanasius nach dem Sinne des Herrn selbst bei Joh. 6, 52 in der Epist. IV. ad Serap. die grobsinnliche kapharnaitische Vorstellung zurückweist, er das „geistig“ (πνευματικῶς) keineswegs im Sinne der Lehre Zwingli's versteht,¹⁾ sondern im katholischen Sinne die reale geistige

τικῶς ἐν ἐκάστῳ ταύτην ἀναδίδοσθαι, καὶ γίνεσθαι πᾶσι φυλακτήριον εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου.

¹⁾ Voigt freilich gibt sich alle Mühe, darzutun, Athanasius habe eine der reformierten am meisten verwandte Ansicht gehabt (Lehre d. Athan. S. 170 ff.), obwohl er selbst dieser Anschauung nicht huldigt, nur um zum Schluss diese angeblich athanasianische Abendmahlslehre als ungenügend zu bezeichnen (S. 181): „Das Ungenügende tritt insbesondere dadurch hervor, dass sie es zu keinem Unterschiede wesentlicher Art von der an die Taufe, ja nicht einmal von der an das Wort gebundenen Gnadenwirkung des Herrn bringt, so dass das ganze Sacrament als etwas Ueberflüssiges und seine Feier als eine unnötige erscheint.“ Es bleibt mir unbegreiflich, wie man aus den Worten des Briefes an Serapion eine solche verwaschene Ansicht herauslesen konnte.

Gegenwart des Herrn im heil. Sacramente lehrt, nach seiner ganzen gottmenschlichen Persönlichkeit, die in ihrer ganzen untrennbaren persönlichen Einheit des Göttlichen und Menschlichen (aber nicht das Menschliche, Leibliche für sich allein gedacht) lebendigmachender Geist ist. (Vgl. Möhler a. a. O. Möhler beruft sich noch auf die Anwendung der Worte: „Das ist mein Leib,“ in der Or. IV. c. Ar. n. 36 gegen Paul von Samosata, dass nämlich dadurch der Leib des Herrn als das Eigentum des Logos, als „die wahre mit der Gottheit vereinigte Menschheit“ bezeichnet werde.)

Eine dritte Hauptstelle, in demselben Geiste gehalten, bietet der 4. Festbrief (Larsow S. 78f.): „Damals (im alten Bund) begieng man das Fest, indem man am Fleische des ungeistigen Lammes sich sättigte; indem man die Schwellen mit Blut bestrich, beschwor man den Verderber; jetzt aber, wo wir das Wort (den Logos) des Vaters essen, und mit dem Blute des Neuen Testaments die Schwelle unserer Herzen versiegeln, . . . u. s. w. . . . Da nun das Zeitliche erfüllt, und das, was die Schatten angeht, vorübergegangen, und die frohe Botschaft des Evangeliums sich überall ausbreiten sollte, da die Jünger auch überall das Fest vorbereitet hatten, so fragten sie unsern Heiland: ‚wo willst du, dass wir das Osterlamm bereiten?‘ und unser Heiland, indem er sie vom vorbildlichen zum geistigen Genuss leitete, ermahnte sie, nicht mehr das Fleisch des Lammes, sondern sein eigenes Fleisch zu essen, indem er spricht: ‚nehmet, esset und trinket, das ist mein Leib und mein Blut!“¹⁾

— Vgl. schon die Note Montfaucon's zu der Stelle, gegen ähnliche Behauptungen von älteren reformierten Theologen. — Von den neuern protestantischen Dogmenhistorikern wird Athanasius gewöhnlich unter den Vertretern der „symbolischen Ansicht“ aufgeführt, ohne näheres Eingehen. Neander (Dogmengesch. I., 1857, S. 428 spricht wenigstens von einer „geistigeren Auffassung, der aber ein realistisches Element zu Grunde liegt.“

¹⁾ Auch sonst spricht Athanasius in diesen Osterfestbriefen gern von Christus als dem Brote des Lebens, öfter in Anlehnung an die alttestamentlichen Typen, besonders das Osterlamm (nach der jeweils angeführten Stelle 1 Kor. 5,7: καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ὑπὲρ ἡμῶν ἐτύθη

Wie in den beiden andern Stellen, so ist auch hier die wahre reale Gegenwart Christi im heiligen Sacrament mit aller wünschenswerten Deutlichkeit ausgesprochen, wenn so ausdrücklich der vorbildliche Genuss des Osterlammes dem geistigen Genuss des Leibes und Blutes des Herrn in der Eucharistie entgegengesetzt wird. Nach dieser Stelle kann über den Begriff „geistig“ in der Abendmahlslehre des hl. Athanasius kein Zweifel mehr bestehen.

5) Von den letzten Dingen.

Bezüglich des Zustandes der Seelen der Seligen bis zur Auferstehung des Fleisches war Athanasius, wenn das von Johannes Damascenus in der Oratio de defunctis aufbewahrte Fragment wirklich ihm angehört, der Ansicht, dass dieselben bis dahin an einem gemeinsamen Aufenthaltsorte beisammen seien in gemeinsamer Seligkeit, aber noch in der Erwartung, und noch nicht im Vollgenusse der himmlischen Seligkeit.¹⁾ Montfaucon bezweifelt die Echtheit des Fragmentes ohne triftigen Grund, weil ihm dasselbe im Widerspruch zu stehen scheint mit der Vision in der Vita Antonii, wie die Seelen der Verstorbenen in den Himmel emporsteigen, und dann, weil ihm die Anschauung selbst anstössig scheint.²⁾ Gegen das erste Argument ist zu be-

Χριστός), wenn auch nicht immer in direkter und besonders nicht in alleiniger Beziehung auf das hl. Abendmahl. Richtig bemerkt zu diesen Stellen der Festbriefe Hesler (Zeitschr. f. d. histor. Theol. 1856, S. 367): „Wie in der hiebei zu Grund liegenden Stelle Joh. 6, so geht auch in der hierauf gestützten Exposition des Athanasius Beides in einander über: das Essen des Fleisches und Blutes Christi im Allgemeinen als Aneignung seiner Person und seines ganzen Erlösungswerkes, so wie die speziellere Aneignung im Abendmahl.“ In andern Stellen wird ja auch ausdrücklich das Wort Gottes in bildlicher Rede als das himmlische Brot zur Nahrung der Seele bezeichnet.

¹⁾ In den Werken des Athanasius, T. I, p. 1288: *εἶτα ὁ ἐν βίῳ καὶ λόγῳ περιβλεπτός, καὶ τῆς τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίας θεμέλιος Ἀθανάσιος, τὰδε φησὶ περὶ τῶν ἐν κυρίῳ νεκρῶν· ὅτι περ διὰ τοῦτο τοὺς σωζομένους ὁ Θεὸς κεχάρισται τὸ μέχρι τῆς κοινῆς ἀναστάσεως ψυχικῶς ἀλλήλοις συνεῖναι καὶ συνευφραίνεσθαι, ἀπεκδοχὴν ἔχοντες τῶν μελλόντων αὐτοῖς ἀποκληροῦσθαι θείων δωρεῶν.*

²⁾ Montfaucon in der Praefatio von T. I, p. XXI: *Animam iustorum statim post obitum in caelum ferri dicitur in vita Antonii.*

merken, dass jene Vision des Antonius weder für noch gegen die Sache etwas beweist; gegen das zweite, dass diese theologische Meinung, mag man nun davon denken, wie man will, sich doch sicher noch bei mehreren andern namhaften Vätern findet; s. Klee, Dogmengeschichte II. S. 312ff. Aber wir brauchen gar nicht zu Andern zu greifen, denn wir haben noch einen andern Beleg dafür bei Athanasius selbst. Nach der Expos. fidei, n. 1 (p. 100) ist nämlich das Paradies dieser vorläufige Aufenthaltsort der zur Seligkeit Eingehenden, im Anschluss an Luc. 23,43. Christus ἡμῖν ἔδειξεν . . . εἰσοδὸν ἐν τῷ παραδείσῳ, ἐξ οὗ ἐκβέβληται Ἀδὰμ, εἰς ὃν πάλιν εἰσῆλθε διὰ τοῦ ληστοῦ, ὡς εἶπεν ὁ κύριος „σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ.“ εἰς ὃν καὶ ὁ Παῦλος εἰσῆει. ¹⁾ Stellen wie die im 10. Festbrief (S. 108) und im 11. (S. 115), wo nur im Allgemeinen von der Seligkeit die Rede ist, in die die gestorbenen Gerechten eingehen, sind für die vorliegende Frage ohne Belang.

Von der Auferstehung und dem Gerichte sagt die Interpret. in Symbolum (p. 1279): Wir glauben . . . „an die Auferstehung der Toten, an das ewige Gericht der Seelen und der Leiber, an das Reich der Himmel und das ewige Leben.“ (εἰς ἀνάστασιν νεκρῶν, εἰς κρίσιν αἰώνιον ψυχῶν τε καὶ σωμάτων, εἰς βασιλείαν οὐρανῶν, καὶ ζωὴν αἰώνιον.)

Als Weltrichter wird Christus, wie er in dem auferstandenen Leibe in Herrlichkeit in den Himmel aufgefahren ist und zur Rechten des Vaters sitzt, wiederkommen in Herrlichkeit, zu richten die Lebendigen und die Toten, und seines Reiches wird kein Ende sein. (Interpret. in Symbol. p. 1278s.: . . . ἐρχόμενον ἐν αὐτῷ τῷ σώματι ἐν δόξῃ κρίναι ζῶντας καὶ νεκρούς, οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος. — Dass Christus als Weltrichter am Ende der Tage kommen wird, wird Or. II. c. Ar. n. 6 (p. 473s.) als Argument für

Suspectus autem est ille locus ex Damasceno allatus p. 128². Quae cum millenariorum sententiam oleant (keineswegs) et aperte repugnent cum loco Athanasii mox memorato, iure in suspicionem *νοθείας* vocentur.

¹⁾ Vergl. Langen, Die Kirchenväter und das Neue Testament, S. 197.

seine Gottheit gegen die Arianer aufgeführt. Wenn alles Geschaffene dann seinem Gerichte sich unterwerfen muss, so kann doch der, der als Richter kommen soll, nicht auch ein geschaffenes Wesen sein, „sondern der Logos des Vaters, in dem die Geschöpfe geschaffen sowohl als gerichtet werden.“ — Auch De incarn. n. 56 ist vom Weltgericht die Rede, in Anknüpfung an Matth. 26,64.

Wenn Athanasius in heftiger Rede zuweilen den Arianismus als die grosse Apostasie bezeichnet, die Vorläuferin des Antichrist, so darf man das nicht zu sehr premieren und buchstäblich fassen, wie Voigt tut, der daraus den Schluss zieht (Lehre d. Athan. S. 182): „Er dachte sich also die Wiederkunft Christi als nahe bevorstehend.“ Ein ausdrückliches Zeugnis für diese Meinung findet sich nirgends bei Athanasius, und die betreffenden Aeusserungen berechtigen, wie gesagt, nicht zu diesem Schlusse.¹⁾

Einen Hinweis auf die Bekehrung der Juden am Ende der Welt finden wir in der Expos. in Ps. 101,15.²⁾

Das Weltgericht wird die ewige Scheidung zwischen Gerechten und Gottlosen vornehmen, von denen die Einen zur ewigen Seligkeit, die Andern zur ewigen Verdammnis eingehn. S. besonders die Stelle im 7. Festbrief (S. 95f.): . . . „Auch die aus der Ueberzeugung hervorgehende Gnadengabe fügt er bei (der Apostel Paulus, 2 Kor. 4,14), indem er sagt: ‚der, welcher Jesum auferweckt hat, der wird auch uns mit Jesu auferwecken und mit euch lebendig darstellen.‘ Weil in solchem Vertrauen und in solcher Ueberzeugung die Heiligen dies wahre Leben verdoppeln, so empfangen sie auch jedenfalls die Freude im Himmel,

¹⁾ Voigt verweist auf Or. I. c. Ar. 1. Man vergleiche auch den letzten Teil der Hist. Arian. ad monachos, besonders n. 74 und 77, wo im Besonderen Constantius als Vorläufer des Antichrist bezeichnet erscheint. n. 77: διὸ καὶ μάλιστα προσήκει νήφειν, μήπως ἡ αἵρεσις αὕτη, πολλὴν ἀναισχυντίαν ἔχουσα, . . . διδάσκουσά τε κατὰ τοῦ σωτῆρος φρονεῖν, αὕτη ἂν εἴη ἡ ἀποστασία, μεθ' ἣν ἐκεῖνος (der Antichrist) ἀποκαλυφθήσεται, πάντως ἔχων τὸν προδρομὸν ἐν τοῦ Κωνσταντίου.

²⁾ τηρεῖται γὰρ εἰς τὴν ἐσχάτην ἡμέραν τὸ λείψανον σωθήσονται γὰρ καὶ αὐτοὶ διὰ Ἡλίου τοῦ προφήτου.

um welche sich die Gottlosen nicht kümmern und notwendiger Weise auch der von ihr ausgehenden Seligkeit verlustig gehen; denn weggerafft werden soll ja der Gottlose, damit er nicht sehe die Herrlichkeit des Herrn! Und wenn sie auch den an Alle gerichteten Ruf der Verheissung: ‚Wache auf, der du schläfst, und steh auf von den Toten!‘ hören, wenn sie auferstehn und bis zum Himmel selbst gelangen werden, wenn sie anklopfen und sprechen: ‚öffne uns!‘ dennoch, nichts desto weniger wird sie der Herr als solche, die von seiner Erkenntnis fern blieben, schelten, indem er spricht (Matth. 13,27): ‚ich kenne euch nicht!‘ Der heil. Geist aber ruft ihnen laut entgegen (Ps. 9,18): ‚die Gottlosen sollen zur Hölle kehren, alle Völker, die Gott vergessen haben.‘ Dass sie hinabstürzen sollen, sagen auch wir zu den Gottlosen, nicht wegen der Unterwürfigkeit gegen die Sünde, denn nicht einmal tragen sie, wie die Heiligen, das Sterben an ihrem Leibe, sondern weil sie die Seele selbst in ihren Sünden und Vergehen begraben, indem sie zum Toten hinzugehen und jene mit jeglicher toten Nahrung sättigen nach Art der jungen Raubvögel, die aus der Höhe auf die toten Leiber derer herabfliegen, die wirklich tot sind.“

Endlich noch der Zustand der ewigen Vollendung nach dem Weltgerichte, anschliessend an die Worte des Apostels, 1 Kor. 15,28: „Wenn ihm aber Alles unterworfen sein wird, dann wird auch der Sohn selbst sich Dem unterwerfen, der ihm Alles unterworfen hat, auf dass Gott sei Alles in Allem.“ Davon gibt Athanasius eine Erklärung *De incarn. et c.* Ar. n. 20 (p. 886 s.): „Das heisst, will der Apostel sagen, wenn wir Alle dem Sohne unterworfen sein werden, als seine Glieder befunden werden und ihm zu Söhnen Gottes werden, — ‚denn ihr, heisst es, seid Eins in Christus Jesus‘ (Gal. 3,28) —, dann wird er an unsrer Statt sich dem Vater unterwerfen, als Haupt für seine Glieder. Denn so lange seine Glieder noch nicht alle unterworfen sind, ist er, als ihr Haupt, noch nicht dem Vater unterworfen, da er noch auf seine Glieder wartet. Wenn er aber einer der Unterworfenen wäre, so würde er sich

von Anfang an dem Vater unterwerfen, und nicht erst am Ende das tun. Denn wir sind es, die in ihm sich dem Vater unterwerfen, und wir sind es, die in ihm herrschen, bis unsere Feinde unter unsere Füße gelegt werden; denn unserer Feinde wegen wurde der Herr der Himmel uns gleich, und nahm er den menschlichen Thron David's, seines Vaters nach dem Fleische, um ihn wieder aufzubauen und aufzurichten: damit, wenn er aufgerichtet wäre, wir Alle in ihm herrschen, und er das menschliche Reich aufgerichtet dem Vater übergebe (καὶ παραδῶ τὴν ἀνθρωπίνην βασιλείαν κατορθωμένην τῷ πατρί), „auf dass Gott sei Alles in Allem,“ durch ihn herrschend, als durch den Gott Logos, nachdem er (bis dahin) durch ihn geherrscht hatte, als durch den menschlichen Erlöser,“ (sofern dieser nach seiner Menschheit, als der Menschensohn, der neue Stammvater und als der messianische König das Haupt der Menschheit ist: βασιλεύων δι' αὐτοῦ, ὡς διὰ Θεοῦ Λόγου, μετὰ τὸ βασιλεῦσαι αὐτὸν δι' αὐτοῦ, ὡς δι' ἀνθρώπου σωτήρος.)



Register.

- | | |
|---|--|
| <p>Adam und Christus. 106 ff. Christus
der zweite Adam. 158 f.</p> <p>Aemter Christi. 150 f.</p> <p>Alexander von Alexandria. 52 f.</p> <p>Alexandria, Synode von 362. 22 ff.
59. 134.</p> <p>Apollinarismus. 88. 127. 136 ff.</p> <p>Arianismus. 17 f. 19. 20. 34. 39.
46. 50 f. 52 ff. 141 ff.</p> <p>Arius, Tod des. 84.</p> <p><i>Ἐν ἀρχῇ</i>, Joh. 1, 1. 14.</p> <p>Atzberger. V. VI. 7. 12. 29. 66.
85. 86. 130.</p> <p>Auferstehung Christi. 155 ff.</p> <p>Auferstehung, allgemeine. 194.</p> <p>Augustinus. 74. 88.</p> <p>Basilus von Ancyra. 58 f.</p> <p>Batiffol. XII.</p> <p>Baur. 133 f.</p> <p>Bischof. 177.</p> <p>Busse. 187.</p> <p>Caspari. XII f.</p> <p>Christologie. 122 ff. Vgl. 111.</p> <p>Clemens v. Alex. 161.</p> <p>Dasein Gottes. Beweise dafür. 5 ff.
<i>δημιουργός</i>. 67.</p> <p>Dionysius v. Alex. 57.</p> <p>Döllinger. 45.</p> <p>Dorner. 28. 145.</p> <p>Dräseke. IX. X. XII.</p> <p>Drey. 2.</p> <p>Eichhorn. XII.</p> <p>Eigenschaften Gottes. 8 ff.</p> | <p>Einheit Gottes. 6. Einheit in der
Dreiheit. 13 ff.</p> <p>Einheit der Kirche. 196 ff.</p> <p>Engel. 75 f.</p> <p>Erbsünde. 94 f.</p> <p>Erlösungslehre. 106 ff.</p> <p>Eucharistie. 189 ff.</p> <p>Firmung. 187 f.</p> <p>Funk. XII.</p> <p>Geist, der heil. 59 ff. Ausgang d.
h. G. 62 ff. Wirksamkeit. 169 ff.
Gaben. 173.</p> <p>Genugtuung Christi. 155. 158.</p> <p>Glaube. 19. Glaube und Werke.
168 f.</p> <p>Gnade, ursprüngliche. 87 f. Er-
lösungsgnade. 162 ff. 172.</p> <p>Gotteserkenntnis, natürl. 100 ff.</p> <p>Gotttheit Christi. 124 ff. Gottmensch.
128.</p> <p>Haneberg. 150.</p> <p>Harnack. 2. 3.</p> <p>Hefele. 126. 167.</p> <p>Hesler. V. 14. 193.</p> <p>Hexaëmeron 74 f.</p> <p>Hilarius v. Poitiers. 57. 88.</p> <p>Himmelfahrt Christi. 162.</p> <p>Hirscher. 88.</p> <p>Huber, J. 3 f.</p> <p>Hymnus, der cherubinische, bei
Jes. 6, 3. 25.</p> <p>Hypostatische Vereinigung der zwei
Naturen Christi. 126 ff. 135.</p> |
|---|--|

- Idiότης*, Natureigenheit, in der Trinitätslehre. 28. 38.
 Ignatius von Antiochien. 161.
 Incarnation. 130 ff.
 Inspiration. 180. 181 f.
 Kanon der hl. Schrift. 181 f.
 Katholizität. 183 f.
 Ketzertaufe. 187 f.
 Kirche. 174 ff. Einheit d. K. 176 ff.
 Lehramt. 178 ff.
 Klee. 3. 77 f. 145.
 Konzil, ökumen., das 1. 54 ff. 178.
 — — das 3. 132 f.
 — — das 6. 145.
 Krüger. IX.
 Kuhn. 45. 165 f.
 Langen. 64 f.
 Larsow. XII. 177.
 Leiden Christi. 154.
 Logos. Wesenseinheit mit dem Vater und wahrhafte Subsistenz. 16 f. Logoslehre. 28 ff. Ewigkeit des L. 32 ff. Schöpferische Wirksamkeit. 68 ff. — Philosophischer Logosbegriff. 29. 46. 72 ff. 130.
 Maria *θεοτόκος*. 133.
 Mensch. Erschaffung des M. 77.
 Wesen des M. 77 ff.
 Menschliche Natur Christi. 111. 133 ff. Entwicklung derselben. 143 f.
 Messianische Weissagungen. 122 f.
 Möhler. VI. 1. 4. 29. 57. 93. 162 f. 192
 Montfaucon. XI. 4. 25. 113. 161. 162. 189. 193 f.
 Naturbestimmtheit (*τὸ κατὰ φύσιν*) bei Gott. 17 f. 40 f.
 Offenbarung des Alten Bundes. 103 f.
ὁμοούσιος. 54 ff.
 Opfertod Christi. 151 ff.
 Origenes. 57.
 Paul v. Samosata. 59.
 Pelagianismus, der angebliche, der voraugustinischen Väter. 165 ff.
 Personen der Trinität, Sprachgebrauch. 22 ff.
 Pneumatomachen. 60.
 Quellen der Kirchenlehre. 178 ff.
 Rechtfertigung. 168 f.
 Sabellianismus. 14 ff.
 Sacramente. 186 ff.
 Schanz. 102.
 Schöpfung, Lehre von der. 66 ff.
 Unterschied von Schaffen und Zeugen bei Gott. 38 f.
 Schrift, heil. 178 ff.
 Schultz, H. 2. 145.
 Seele. 78 ff. Unsterblichkeit der S. 79 f. Ursprung d. S. 81 f. Seele Christi. 133 ff. — Zustand der abgeschiedenen Seelen. 193 f.
 Semiarianer, Behandlung der zur Kirche zurückkehrenden. 22 ff. 59.
 Sohn Gottes, der Logos. 17. 19 f. 43 ff.
 Stöckl. VI. 4. 102.
 Sträter. V. VI. IX.
 Sünde. 95 ff. Sünde wider den heil. Geist. 97 ff.
 Sündenfall. 88 ff.
 Sündenvergebung. 187.
 Taufe. 186 f.
 Teufel. 77. 153 f.
 Theognostos. 57.
 Theophilus v. Antiochien. 46.
 Tod. 93. Tod Christi. 151 f. 154 f.
 Tradition. 179 ff.
 Trinitätslehre. 10 ff.
 Unsterblichkeit der Seele. 79 f.
 Urstand. 85 ff.

Vater, die erste Person der Gottheit. 19 f. 26 ff.	Wesensgleichheit der drei Personen d. Gottheit. 48 ff. (s. a. ὁμοούσιος).
Vincentius von Lerin. 179 f.	Willen, zwei — in Christus. 144 f.
Voigt.V. 6 f. 22. 81. 94. 128. 145. 181. 191. 195.	Wort Gottes, der Logos. 44 ff.
Vorsehung. 82 ff.	Wörter, F. 95.
Welt, von Gott geschaffen. 66 ff.	Wunder. Vorsehungswunder. 84.
Faktoren der kreatürl. Welt. 75 ff.	Wunder Christi 146 ff.
Weltgericht. 194 ff.	ὑπόστασις. 22 ff.
Weltregierung, göttliche. 82 ff.	Zeugung, Begriff derselben bei Gott. 38 f. 41 ff.

Druckfehler.

S. 102, Z. 2 v. u. l. Menschengeschlechts.



Druckfehler.

S. IX, Z. 2 v. u. l. No. 14.

S. XII, Anm. Z. 4 l. auch.

Ib. Z. 7 v. u. l. ἐρμηνεία.

Ib. Z. 1 v. u. l. Epiphanius.

S. 55, Z. 21 l. vorgeschlagenen.

S. 61, Z. 4 v. u. l. (p. 669):

S. 95, Z. 8 v. u. ist der eine Zeile zu tief hinabgekommene
Punkt hinter ἤρξαντο zu setzen.



58

Lauchert, Friedrich,

Die Lehre des heiligen Athanasius des Grossen

Leipzig 1895

P.gr. 24 un

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11662980-7